AYLIK
SOSYALİST KÜLTÜR
DERGİSİ

Birikim

- "çelişki üstüne" eleştirilerine cevap
  mehmet ayhan
- geçmiş gelecek
  süreyya berfe
- lucio magri'nin yazısı dolayısıyla marksist parti sorunu
- lucio magri
- marksist devrimci parti teorisinin sorunları
  lucio magri

24

ŞUBAT 1977
15 LİRA

BİRİKİM YAYINCILIK KOLL.ŞTİ.

Birikim

AYLIK SOSYALİST
KÜLTÜR DERGİSİ
CİLT 4 / SAYI 24
ŞUBAT 1977

«ÇELİŞKİ ÜSTÜNE» ELEŞTİRİLERİNE CEVAP — 7 — MEHMET AYHAN

DESEN — 18 — SADIK KARAMUSTAFA

GEÇMİŞ GELECEK — 19 — SÜREYYA BERFE

LUCIO MAGRI'NİN YAZISI DOLAYISIYLA MARKSİST PARTİ SORUNU — 21

LUCIO MAGRI — 41

MARKSİST DEVRİMCİ PARTİ TEORİSİNİN SORUNLARI — 42 — LUCIO MAGRI

YALÇIN KÜÇÜK ÜSTÜNE/ DEĞİNMELER/«TÜRKİYE'DE DEVLET - TARIM İLİŞKİLERİ 1923 - 50» ÜZERİNE/ DERS KİTAPLARI OLAYI — 71

Birikim

Sahibi
Birikim Yayımcılık Kollektif Şirketi adına
M. Kâmil Yüksel

Yazı İşleri Sorumlusu
Ömer Laçiner

Yönetmen
Murat Belge

Yazı Kurulu
Onat Kutlar, Murat Belge,
Ömer Laçiner, Can Yücel

Teknik Sorumlu
Ferit Erkman

Yönetim Yeri
Ankara Caddesi, Güncer Han 45/18 Sirkeci
İstanbul. Tel: 27 99 58

Yazışma Adresi
P.K. 538 Sirkeci

Abonesi
Yıllık 150 TL., Altı aylık 75 TL.
Dış ülkelere Yıllık 300 TL., Altı aylık 150 TL.

Posta Havalesi
P. Çeki Hesap No: 92991

İlân
Tam sayfa 800 TL. ● ½ sayfa 400 TL. ● ¼ sayfa 200 TL.

Dizgi ve Tertip
Kent Basımevi

Baskı
Ören Basımevi

Kapak Baskısı
Reyo Basımevi

Cilt
Erdini Ciltevi

Genel Dağıtım
Birikim Yayımcılık Koll. Şti.
İzmir / EGE DAĞITIM

Basıldığı Tarih
5/ŞUBAT/1977

Gönderilen bütün yazılar yazı kurulunun kararıyla basılır. Basılmayan yazılar geri alınabilir, gönderilmez. Yayımlanan yazı ve resimler kaynak gösterilerek aktarılabilir.

«Parlamentonun işlevsiz kalışı» ve kendisinden beklenen politik tartışmaların merkezi olma konumunu kaybedişi Türkiye toplumunun son yıllarda içine girdiği büyük değişim sürecinin önemli bir göstergesidir. Bu konu üzerine **Birikim**'in başyazılarında oldukça geniş olarak sık sık duruldu.

Benzer ve hemen hemen aynı dönemde bir gösterge MC hükümetinde görülen işleyişti. Geçenlerde Türkiye kapitalizminin önde gelen sözcülerinden birçoğu, bu hükümeti akan bir suda sürüklenen bir çöpe benzettiler. Bu, elbette hükümetin ekonomiyi başıboş bırakması ve bunun özellikle sanayi kapitalistleri açısından kesinlikle onaylanamayacak sonuçlarından yola çıkan öfkeli bir eleştiridir. MC'de temsil edilen partiler 1977'nin hayatî sınavına hazırlanırken ekonomik düzeyde «hiç kimsenin işine karışmamak» ilkesini uyguluyorlar. Hattâ «herkesin işine yardım etmek için» ekonomik vaadlerin alabildiğine artırılması ve eğer imkânları varsa devletin verebileceklerinin azamisini kendi adlarına sunmak yoluna gidiyorlar. Şüphesiz bu «herkes»ten kastedilenler işçi ve emekçi sınıflar ile hayat koşulları aynı olan geniş orta ve küçük memur zümresi değil, bunların dışında kalan «vatandaş»lar zümresidir. Ancak sanayi kapitalistleri kendi ayrıcalıklı konumlarını fazlasıyla gözetmeyen bu uygulamanın zararlı sonuçlarını somut biçimde duyuyorlar. Öbür burjuva kategorileri hükümetin bu «dağıtma»sının kısa vadede kendilerine sağladığı avantajlardan memnun olabilirler. Ama yapısı gereği daha uzun vadeli bir bakışa sahip olan büyük sermaye çevreleri geleceğin sorunlarını şimdiden duyuyorlar. Ama bu konuda fazlasıyla ısrarlı da değiller. Biliyorlar ki öncelik politik durumdadır. Ve sorun kesinlikle CHP'nin iktidarı ele geçireceği endişesinden kaynaklanmıyor. CHP, eskiden beri bir dizi parti doğurmasına karşın yine de istikrarı temsil ederdi. Bu istikrar CHP seçmen kitlesinin niteliğinden ileri geldiği gibi, Parti yapısı içinde dışa karşı birlik görüntüsünün her zaman verilebilmiş olmasındandı da. Oysa şimdi CHP seçmen kitlesi değişmiştir ve bunlar son yıllarda olamadıkları kadar aktif bir ilgiyle politikleşmişlerdir. Bu ilginin henüz CHP üzerinde somut bir zorlama yapma noktasına geldiği söylenemez, ama etkisi «bekleyişler ve umutlar potansiyeli» olarak duyuluyor.

Büyük sermayenin endişesi CHP'nin bu potansiyeli istenen biçimde kanalize edebilme yeteneğine duyulan kuşkudan ileri geliyor.

Aynı zamanda bu potansiyelin varlığı büyük sermayenin MC partilerine karşı daha sert uyarılarda bulunmasını olduğu kadar «başka politik alternatifleri» deneme isteğini de gemliyor. Çünkü partiler dışı alternatifin, yani açıkçası bir darbenin, askeri bir dikta yönetiminin bu kitlesel potansiyelin varlığında karşılaşacağı sorunlar düzen savunucularının göze alamayacağı kadar büyük olabilir. Büyük sermaye beklemek zorunda olduğunu biliyor ve bunun için de hiçbir koalisyon hükümetinde raslanmayacak olan MC tipi hükümete fazlasıyla ses çıkaramıyor.

Hükümet «feodal» birimlerin düzensiz bir toplamı. Hükümet kararı yok. «Feodal» birimlerin kendi kararları var. Her birimi ilgilendiren kararlar ise ya uzun pazarlıklarla alınabiliyor veya çoğunlukla ortak karar diye bir şey çıkmıyor. Aslında bu işleyiş hükümetin hükümet olmaktan çıkışının göstergesidir.

Burjuva siyasal düzenin kuvvetler ayrımı ilkesi, kuvvetlerin kendi içinde ayrışması halinde yürürlüktedir. Kuvvetler hem ayrı ve hem de biribiriyle çatışıyor.

Üçüncü kuvvet yargı ile hükümet (icra) savaş halinde. Tam da bunun simgesi olabilecek bir olaydı Adalet Bakanı ile Müsteşar arasındaki kavga. Bütün büyük yargı kurumları hükümet ile çatışma durumunda.

MC hükümeti gitse bile sarsılan bu devlet düzeni ortada kalacaktır. Dolayısıyla temel sorun parlamentosundan en uçtaki devlet görevlilerine kadar derin çatlaklara sahip bu mekanizmanın neden bu duruma geldiğidir. Siyasal yapı toplumsal gelişimin gerisindedir. Hükümet gibi işlevi güncel sorunlarla daha yakından ilgili olan kurumlar devlet düzeninin bu gelişmeye örtü olabilmek için «gerilmesi» sonucunda birçok yerinden yırtılması olayını bizzat kendi bünyelerinde gösteriyorlar. Toplumsal sorunun yeni politik boyutlara ihtiyaç gösteren potansiyeli, Türkiye siyasal hayatında kesin çözümlerin gündeme gelmesini zorunlu kılıyor.

Türkiye Sosyalist Hareketi, toplumun politikleşmesi olayının derindeki nedenlerini açığa çıkaran ve bu perspektif içinde yeni bir çözüm imkânını sunan bir kimlikle ortaya çıkabilecek midir?

Bu soru ve bunun olumlu cevabının gerektirdiği kapsamlı görevler bugünün ve yakın geleceğin gündemindedir.

Aralık ve Ocak ayları, işkence olayını yine su yüzüne çıkaran olaylarla geçti. Önce Diyarbakır'da açıkça MİT'in organize ettiği belli olan bir işkence uygulaması İ. Gökhan Edge'nin ölümüyle sonuçlandı. Otopsi açıkça gösteriyordu bunu.

İşkenceyi kanıksamış bir toplumuz. Bunu ayrıca anlatmanın gereği yok. Devlet görevlilerinin asli yöntemlerinin biri halinde yüzyıllardır süregelen ve hâlâ hemen aynı yaygınlıkta olan açık zor uygulaması, bu gelenek, insanların hayatlarını birtakım «yetkili»lerin rahatça harcayabilmelerini de fazlasıyla şaşırtıcı olmaktan çıkartıyor. Ama bu resmiyet, mesleği doktorluk olan birinin, işkenceyle öldürülmüş bir İ. Gökhan Edge'ye hastalık sonucu ölmüştür raporu vermesinde ayrıca bir anlam kazanıyor. Raporu veren doktordur ama herhalde kendisini asıl olarak «son Türk Devletinin koruyucusu» olma mesleğine mensup saymaktadır. Birçok görevli yalnızca işinden atılma korkusuyla değil, yukardaki mantıkla hareket ettiği için —bu mantık ona görevinin «kudsiyeti» duygusunu da verir— ölüme kadar varan işkence seanslarına ya katılıyor, ya destek oluyor ya da raporuyla onaylıyor.

Barış döneminde bir burjuva toplum böyle olaylara tepki duyar. Türkiye'deki yarı-savaş hali ancak sınırlı çerçevede bir tepki duyurtabiliyor. O da yine ölenin ait olduğu mümkün en geniş politik çerçevede.

İYÖD başkanı Paşa Güven'e yapılan ağır işkence, işkence olayına yaklaşımımızın ve tepkilerimizin bir başka yanını da ortaya çıkaran bir olay oldu.

Paşa Güven, büyük bir öğrenci gençlik derneğinin başkanı. Sırf bu konumundan ötürü olaya duyulan tepkilerin daha yaygın olması beklenebilirse de bizim burada sözünü etmek istediğimiz bu değil.

Yakalandığından epeyi bir süre sonra hastaneye kaldırılması gereği duyulan ve gazetecilerin karşısına iki yerinden kırıldığı için alçıya alınmış bir kol, kafasında derin dikişler ve yüzünde dayak yemenin bütün belirtileri ile gelmiş bir adam var. Eğer bu kişi, şu ya da bu nedenden ötürü, şu ya da bu biçimde sorulmuş bir soruya karşı «işkence

yapılmadı» derse bu kişiye işkence yapılmadığı sonucuna mı varılacaktır? Bunca kanıtın aksini göstermesine ve varolan koşullarda bu sargıların, dikişlerin, şişliklerin olmasının akli bir açıklanması olmamasına karşın Paşa Güven'in ağzından çıkan sözleri doğru kabul etmek, belki görevli mantığına hoş gelebilir ama, demokrasi v.b. gerekçeler ile görevini yücelten bir basın ve sırf bu sözler sarfedildi diye olayın üzerine gitmekten cayabilen mantığımız herhalde düşünülmeye değer.

Sosyalist hareketimizde etkili olan bir değerlendirme var. Kişilere öncelikle gösterdikleri öznel tavırlar açısından bir değer biçip, daha sonra o kişiyle ilgili olay ve iş üzerinde düşünmek. Bu ilk işlemden «korkaklık» v.b. sıfatlara bulaşmamış çıksanız bile olay ve işde öncelikle yine bu öznel yargılara uyabilecek şeyler aranıyor. Kişisel nitelikte bir işte, olayda kişinin öznel yanı yansır ama bu yanı başlıca ölçü olarak almak neden? Nesnellik dediğimiz şeyi bunca tekrarlamamıza karşın şu anlaşılması basit olayda bile tepkimiz, olayda yer alan kişiye verdiğimiz öznel yargıya göre belirleniyor.

Basına gelince. Biliniyor ki gazetelerle «meşgul olma» işi faşistlerin eskiden beri «merakı». 5-6 ay önce **Hürriyet** Gazetesi aleyhine gösteri yapmışlardı. Ocak ayında bu kez de **Milliyet** ve **Cumhuriyet** gibi etkili gazeteleri okuyanlara yönelik saldırılar, taşra kasabalarında ve güçlü oldukları her yerde hem bu gazeteleri, hem de bütün sol yayınları yasaklamalar zaten vardı. **Milliyet** önündeki protesto gösterisi ile aynı günlerde İstanbul'un en işlek yerlerinde gazete bayilerine saldırıldı. Gazeteler, kitaplar zorla alınıp, yırtıldı, bayiler dövüldü, tehdit edildi. Kampanyaya bay Başbuğ da bir mizah dergisinin yöneticisi ve aynı zamanda karikatürist olan TGS başkanı S. Balcıoğlu'na açıkça tehditkar sözler sarfetmekle fiilen katıldı.

Faşistlerin bu kampanyaları protesto ediliyor elbette, bizzat basın yapıyor bunu. Ama öte yanda aynı basının «demokrasi»ye saygılı kesimi faşist kampanyanın isterlerine de uymayı ihmal etmiyor. **Milliyet** «ülkücü»ler terimini keşfetti ve şimdi özellikle öğrenci olaylarını «daha değişik bir açıdan» değerlendirmenin yararlarını deniyor. **Günaydın** Gazetesi bunu daha da geliştirdi. Artık bu gazetelerde «komando»lar gözükmüyor. Ülkücüler var ve bunlar yalnızca «çatışma»nın bir tarafı.

Faşist zor'un «ikna edici» yanı böyle gözüküyor. Elbette bu yanın bu kadar kısa yoldan sağlanması Türkiye'de «demokrasi»den başka kaygıları olmayanların, burjuva demokratik değerlerin bile kendisini benimsemiş olanlara yüklediği görev duygusundan ne kadar nasipli olduğunun da bir göstergesi.

Bu sayımızda geniş yer tutan konu Parti sorunu. L. Magri'nin Garmsci'den kaynaklanan yorumu içinde Parti konusunun ülkemiz için yeni sayılabilecek bir ele alınışını okuyacaksınız. Hem bu yazıda ele alınan sorunlar ve hem de 1920 sonrasının özgün bir Marksist eylem ve teori adamı Gramsci'nin düşüncelerini eleştirel bir yaklaşım içinde tanıtmak için uzun bir inceleme yazısını koymayı gerekli bulduk. Konunun ve cevap getirmeye çalıştığı sorunların genişliği, çok yönlülüğü bu uzun tanıtma ve inceleme yazısına sığmayacak ölçüde. Gelecek sayımızda aynı konuya ilişkin R. Rossanda'nın yazısı ile birlikte bu incelememizi de devam ettireceğiz.

M. Ayhan, «Çelişki Üzerine» adlı yazısına yönelik **Birikim**'de çıkan eleştirileri cevaplandırıyor. Bu tartışmayı izleyen okurlarımız gelecek sayımızda bu yeni yazıya ilişkin cevapları da bulabileceklerdir. Sırf felsefi bir sorun sayılmayacak olan ve yalnızca politik tartışmalarda çok sık geçtiği için değil, gerek yanlış kavranmasının doğuracağı önemli sonuçlar ve gerekse bu tartışma içinde bile konunun apayrı iki politik tavra yol açabileceğinin görülmesi, «çelikşi sorunu»nun önemini anlatır.

22. sayıda yer alan F. Birtek ve Ç. Keyder'in yazısına karşı F. Yağcı'nın özellikle devlet yorumu üzerine yoğunlaşan eleştirilerini yayımlıyoruz.

Yürüyüş dergisinde Y. Küçük'ün **Birikim**'e yaptığı sataşmadan çok bu üslubu ve bu «eleştiri» mantığını konu alan bir yazıyı bulacaksınız.

A. Özkırımlı'nın ayın sanat ve kültür olaylarının başlıcaları üzerine yaptığı yorum ve incelemeler dergimizin geçen sayısında olduğu gibi bu sayıda da devam ediyor. A. Özkırımlı'nın bu yazılarını gelecek sayılarımızda da bulacaksınız.

Birikim

«Çelişki Üstüne» Eleştirilerine Cevap

Birikim'in 12. sayısında, Uluslararası Hegel Kurumu'nun Moskova'da yapılan X. Kongresinde sunulan tebliğlerden üçü yayımlanmıştı. Lucien Séve'in tebliğinin konusu «Marksist Çelişki» kavramında odaklanıyordu. Ancak Séve, bu kısa yazısında ne yeni bir tez ileri sürüyordu, ne de belirli bir çelişki anlayışının eleştirisini yapıyordu. Bütün bunlar yüzünden «Çelişki Üstüne»de bu yazıya yer vermemiştim.

Ancak, **Birikim**'in 20. sayısı yayımlandıktan sonra, X. Hegel Kongresi'nde sunulan bazı tebliğlerin tam metinlerinin yayımlandığı bir dergi elime geçti. Burada Séve'in tebliğinin tamamı da yer alıyordu. **Birikim**'de yayımlanan ve yalnızca tanıtıcı bir girişten ibaret olan birinci bölümden sonra, Séve, son derece önemli bir tez geliştiriyordu. Şimdi «Çelişki Üstüne»de yer almıyan bu tezi, bir «ek» olarak burada irdelemeye çalışacağım.

Séve'in tezi kısaca şöyle özetlenebilir: Marksist diyalektikte iki farklı çelişki türü vardır ve bu fark, dışsal koşullardaki değişmeler ve öznel müdahele ile değil, ama çelişkilerin özsel nitelikleri tarafından belirlenir.

> Bir yanda, burjuvazi ve proletarya, kapitalizm ideolojik yanılsama ve bilimsel teori, vs. arasındaki, öte yanda, üretim ve tüketim, el emeği ve kafa emeği, yeni bir bilimsel sorunun çözümündeki karşıt eğilimler, vs. arasındaki çelişkiler. Bu çelişkilerin felsefî bir analizi, ilk grubu antagonist, ikinci grubu ise antagonist-olmayan olarak tanımlamayı olanaklı kılar. İlk gruptaki çelişkiler, bir karşıtın gelişiminin, önceden egemen olan karşıtın —ister barışçıl ister şiddetli bir biçimde— yokolmasını varsayması ve çelişkinin, karşıtların sentez yoluyla birbirleriyle kaynaşarak değil, ama gerileyen karşıtın yokolması ve karşıt olma niteliğinin ortadan kalkması yoluyla çözülmesi anlamında antagonisttirler. İkinci gruptaki çelişkiler ise, bir karşıtın gelişmesinin hiçbir şekilde öbür karşıtın yokolmasını varsaymadığı ve çelişkinin çözümünün yalnızca 'daha üst bir birlik (unity) içinde kaynaşma'dan oluştuğu anlamında antagonist değildirler. Antagonist ve antagonist-olmama'nın böyle bir tanımı, kesinlikle, çelişkilerin özüne dayanır. (s. 64)

Séve'e göre, bazı çelişkiler karşıtların sentezi yoluyla çözülürken, öbürleri, karşıtlardan birinin gerilemesi ve yokolması yoluyla çözülmektedirler. Görüldüğü gibi bu tez, iki çelişki türü arasındaki ayrımı çelişkilerin çözülme biçimleri arasındaki bir fark olarak ortaya koymaktadır. İki çelişki türünün çözülme biçimleri «Çelişki Üstüne»de değinmediğim bir konu. Bu açıdan bakıldığında, Séve'in tezi «Çelişki Üstüne»de eksik olan bir noktayı aydınlatıyor. Ancak bir başka nokta var ki, o da Séve'de eksik. İlk türü arasındaki ayırımını çelişkilerin çözülme biçimlerine dayandırarak, Séve bir bakıma, bir **sonuç**tan hareket etmiş oluyor. Başka bir deyişle, çelişkilerden bazılarının sentez veya kaynaşma yoluyla ve öbürlerinin, bir karşıtın tamamen yok olması yoluyla çözüldüklerini söylediği halde, bunun neden böyle olduğunu söylemiyor.

Burada şu sorulabilir: Séve'in ayırımı ile Marx'ın ayırımı uygunluk içinde midir? Bana öyle geliyor. «Çelişki Üstüne»de belirtmiş olduğum gibi, Marx'a göre «hakiki gerçek uçlar» hiçbir şekilde uzlaştırılamazlar; çünkü birbirleriyle ortak hiçbir şeyleri yoktur, birinin diğerine ihtiyacı yoktur. Karşıtların her biri kendi içinde bir bütündür ve birbirlerini karşılıklı olarak dıştalarlar. Öte yandan, «uçların kar-

şılaşması» durumunda karşıtlar aynı özün karşıt belirlenmeleridirler, tek bir bütün oluştururlar ve ayrı oldukları kadar birbirleriyle kaynaşmışlardır da. Marx'ın bu ayırımı, şüphesiz ki, **bütün çelişkilerin belirli durumlarda aldıkları biçimlerle değil, ama belirli çelişkilerin, gelişimlerinin bütün evrelerinde değişmeyen nitelikleri** ile ilgilidir. Böylelikle, **karşılıklı dıştalayan** karşıtlardan birinin gelişiminin, öbürünün gerilemesi pahasına olacağı ve ancak bir karşıt tamamen yok olduğunda çelişkinin ortadan kalkacağı son derece açıktır. Örneğin, kapitalizm ve sosyalizm arasındaki çelişki bazı burjuva ideologlarının ileri sürdükleri gibi, kapitalizmin sosyalizme ve sosyalizmin de kapitalizme doğru evrimleşerek «arada bir yerde» birleştikleri zaman değil, ama kapitalizm tamamen yok edildiği zaman ortadan kalkacaktır. (Bu görüş ilk kez 1960'larda bazı burjuva ideologları tarafından 'convergence' teorisi olarak ortaya atıldı.)

Öte yandan, bir tek bütünsellik oluşturan, bir özün iki ayrı belirlenimi olan ve zaten bir ölçüde kaynaşmış olan **geçişimli** karşıtların, tamamen kaynaştıkları, üst bir birlikte senteze ulaşarak aralarında bir fark kalmadığı ve dolayısıyla karşıt olma niteliklerini yitirdikleri bir durumun, yalnızca bu tür çelişkilere özgü bir çözülme biçimi olduğu açıktır. Örneğin, Lenin'in göstermiş olduğu gibi, mali sermaye ve sanayi sermayesi, kapitalizmin gelişiminin belirli bir aşamasında, «finans kapital» olarak kaynaşmışlardır. Görüldüğü gibi, Séve'in tezi dolaysız olarak Marx'ın ayırımına dayanmasa bile, onun bir sonucu olarak ortaya çıkmakta.

En önemli noktayı atladığım sanılmasın; Séve, birinci türü «antagonist», ikinci türü ise «antagonist-olmayan» olarak adlandırıyor. Bu adlandırma bana biraz hatalı görünüyor. Çünkü, her ne kadar karşılıklı dıştalayan çelişkiler her zaman antagonist olsalar da, antagonist olmayan çelişkiler bazı durumlarda antagonist hale gelebilmektedirler. Örneğin, bunalım dönemlerinde para-meta ve belirli durumlarda kafa emeği-kol emeği arasındaki çelişkiler antagonist bir biçim alırlar. Séve'i izleyerek, antagonizmi, «karşıtlardan birinin öbürü pahasına geliştiği bir çelişki» olarak tanımlarsak, geçişimli çelişkilerin bazı durumlarda antagonist bir biçim alabileceklerini açıklayabiliriz. Örneğin, geçiş dönemlerinde sanayi sermayesi ticaret sermayesi pahasına gelişir, veya dönemsel bunalımlar tüketimin azaltılması pahasına üretimin arttırılması yüzünden ortaya çıkarlar, vs. Bütün bunlar gösteriyor ki, iki çelişki türünün (yani, karşılıklı dıştalayan ve geçişimli çelişkilerin) antagonizm ve antagonizm-olmama olarak adlandırılması hatalıdır. Bunu gözönünde tutarak ve Marx'ın **Hegel'in Devlet Öğretisinin Eleştirisi'** ndeki ayırımını izleyerek «Çelişki Üstüne»de, karşılıklı dıştalayan çelişkilerin «uzlaşmaz» ve geçişimli çelişkilerin ise «uzlaşabilen» olarak adlandırılabileceğini ileri sürdüm. Böyle bir ayırımın, çelişkinin koşulsallığıyla, tarihselliğiyle veya hangi bütün içinde yer aldığıyla hiçbir ilişkisi yoktur ve yalnızca çelişkilerin özsel niteliklerini vurgulayan bir ayırımdır. Bunun böyle olduğu ve «uzlaşmazlık» niteliğinin, değil koşulsallık ve tarihsellik, hattâ antagonist olma niteliğinden bile daha köklü bir belirleme olduğu, Marksist klasiklerde oldukça açıktır.

Uzlaşmazlık kategorisinin (karşılıklı dıştalayan anlamında), kelimenin günlük kullanımıyla karıştırılması, ve bundan da önemlisi, antagonizm sözcüğünün Türkçeye, genellikle «uzlaşmaz karşıtlık» olarak çevirilmesi, büyük bir kavram karmaşasına yol açmakta. Örneğin, uzlaşmazlık kategorisi «düşmanlık» kavramına indirgenerek, karşıtların mücadelesinin tarihi konumu içinde aldığı savaşçı ve barışçı biçimler yerine kullanılmaya çalışılıyor. Çelişki savaş biçimini alırsa «uzlaşmaz» deniyor, savaş olmazsa çelişki «uzlaştı» deniyor. Uzlaşmazlık kategorisi, karşıtların mücadele biçimlerinden yalnızca birine indirgeniyor. Konjonktürel analizin elemanları, teorik analizin elemanlarıyla karıştırılıyor.

Bu açıdan, Séve'in aşağıdaki açıklamaları oldukça aydınlatıcı:

> Marx'a göre... sınıf antagonizmi, hiç bir şekilde, dışsal koşulların etkisiyle veya bizim öznel müdahalemizle antagonist olmayan bir çelişkiye dönüştürülebilecek **geçici** (transitory) bir biçim değildir. Genel ve açık bir antagonizm teorisi formüle etmiş olmasa bile, Marx'a göre, antagonizmin, belirli türdeki çelişkilerin **özsel bir niteliği** olduğu, keskin bir çatışma biçimi olmasalar bile, bu tür çelişki-

leri belirleyen bir nitelik olduğu ve bu niteliğin ancak bu tür çelişkilerin ortadan kalkmasıyla değişebileceği oldukça açıktır. Mao Çetung, aynı antagonizm sözcüğünü kullanmış olsa bile,... bunu bir koşulsallık ve öznel müdahele teorisine indirgeyerek, antagonizmin **özü** sorunu bütünüyle gözardı etmiştir. (s. 63)

Séve, antagonizmin **özü** sorununun gözardı edilmesinin «toplumsal ve politik sonuçları» konusunda ise şunları söylüyor:

> Karşıtların mücadelesinin barışçıl biçimlerinin olgunlaşmasını, özlerinin her zaman antagonist (permanently antagonistic) olma niteliğinin ortadan kalkması ile karıştırmak sağ oportünizmdir. Antagonist çelişkinin çözümünün, eski karşıtın gelişimini sağlayan değişikliklere karşı koyma gücünü yitirdiği oranda patlayıcı olmayan durumlar alabileceğini görmemek ise sol oportünizmdir. (s. 66)

Peki bütün bunların yanında, Séve, Hegel ve Marx arasındaki ilişki konusunda ne diyor? Séve'in yazısının, Moskova'da toplanan Uluslararası Hegel Kurumu'nun X. Kongresinde sunulan bir tebliğ olduğu hatırlanacak olursa bu sorunun önemi ortaya çıkar. «Hegel diyalektiği keşfetti» diyor Séve, «ama öyle görünüyor ki, **antagonist-olmayan** çelişkiye dayanan bir biçimde.» (s. 65) Burada adlandırma sorunu tekrar ortaya çıkıyor: Antagonist-olmayan sözcüğünü (gelişimli anlamında) uzlaşabilen sözcüğüyle değiştirirseniz ve Marx'ın «Hegel'in dehasının, belirlenmelerin antagonist niteliğini bulup çıkarmasında kendini gösterdiği» yolundaki sözlerini de hatırlarsanız, Séve'in önermesi anlam kazanıyor: Hegel diyalektiği keşfetti; ama öyle görünüyor ki, uzlaşabilen çelişkiye dayanan bir biçimde.

*
**

«Çelişki Üstüne»ye yöneltilen eleştirilere girmeden önce birkaç noktaya değineceğim. Bunlardan birincisi «Çelişki Üstüne»nin üslûbuyla ilgili. Bu çalışmada aşırı iddialı bir dil kullandığımı kabullenmek durumundayım. İkincisi, üç eleştiri yazısında da ele alınmamış olan bir yorum hatası. 35 No'lu alıntıda, Lenin'in, iki çelişki türü arasındaki ayırımı ortaya koyduğunu söylemiştim. Bu hatalı bir yorumdur. Lenin gerçekte burada, karşılıklı dıştalayan çelişkinin koşulsallığı ve mutlaklığı arasındaki, veya çeşitli durumlarda aldığı biçim ve değişmeyen özü arasındaki bir ayırımı vurgulamaktadır. Üçüncüsü ise, bir politikanın ya proletaryaya ya da burjuvaziye hizmet etmesi gerektiği. Her ne kadar, proletarya ve burjuvazinin çıkarlarının, uzun vadede hiç bir şekilde çıkışmadığı doğru olsa bile, sorunun bu biçimde ortaya konuşu gerçekten de yanlıştır.

Gelelim «Çelişki Üstüne»ye yöneltilen eleştirilere... A.S. Akat dolaysız olarak çelişki konusunda bir eleştiri getirmemiş. Bir iktisatçı olarak «feylezofların işine karışmaktan korktuğunu» (s. 46) söylüyor ve eleştirisini **Kapital**'den aktardığım bir örneğe yöneltiyor. A.S. Akat, karşılıklı dıştalayan çelişki için verdiğim, değerin nisbî ve eşdeğer biçimleri arasındaki ilişkiyi ve dolayısıyla **Kapital**'in bu bölümünü hiç anlamamış olduğumu ileri sürüyor.

A.S. Akat'a göre, «... gerek eşdeğer ve gerek nisbî biçim mübadale değerinin mal paranın hakim olduğu bir ekonomide aldıkları biçimdir, kullanım değeri tümüyle analiz dışındadır.» (s. 45) 5 ekmek = 3 kalem gibi bir önermeyle başlarsak, 1 ekmek = 1 ekmek veya 1 kalem = 1 kalem ifadeleri değerin eşdeğer biçimini, 1 ekmek = 3/5 kalem veya 1 kalem = 5/3 ekmek ifadeleri ise değerin nisbî biçimini verirler.

A.S. Akat'ın, değerin nisbî ve eşdeğer biçimlerini hiç anlamamış olduğunu en yüzeysel bir **Kapital** okuması bile ortaya ortaya koyar. Ama madem anlaşılmamış, bir kez de burada ele alalım.

MÜBADELE DEĞERİNİN NİSBÎ VE EŞDEĞER BİÇİMLERİ

Benim bir keten bezi dokuyucusu ve A.S. Akat'ın da bir ceket terzisi olduğunu varsayalım. Benim kendim için dokuduğum ilk 20 yarda ketenin veya A. S. Akat'ın kendi ihtiyacını karşılamak üzere diktiği bir ceketin hiçbir değişim değeri yoktur. Bunlar yalnızca kullanım değerine sahiptirler ve dolayısıyla meta değildirler. Ama beş saat harcayarak dokuduğum ikinci 20 yarda ketenin benim için hiçbir kullanım değeri yoktur. Aynı şey A.S. Akat'ın beş saatte diktiği ikinci bir ceket için de geçerli-

dir. Bu durumda, bir pazar yerinde, kendimiz için kullanım değeri olmayan ürünlerimizi karşı karşıya koyduğumuzda, ürünlerimizde cisimleşmiş olan beşer saatlik somut insan emeğini eşitlemiş oluruz. A.S. Akat'ın ürünü, benim karşıma bir kullanım değeri olarak çıkar. Böyle olmasaydı kendi ürünümü onunkiyle değişmezdim. Ama, benim için kullanım değeri ifade etmeyen 20 yarda keteni, benim için kullanım değeri ifade eden bir ceketle değişmeyi kabullendiğim zaman, bir ceketi 20 yarda ketene eşdeğer tutmuş olurum. Böylelikle, kendi ürünümün mübadele değerini A.S. Akat'ın ürününün kullanım değeriyle ifade etmiş olurum. Veya Marx'ın dediği gibi; «Keten bezi metasının değeri, ceket metasının maddi biçimiyle, yani birinin değeri öbürünün kullanım değeriyle ifade edilir.» (**Kapital**, Cilt 1, s. 74, p. 58) Bu durumda, A.S. Akat'ın ürününün değeri, benim için eşdeğer biçimdedir. «... A metası (keten), değerini farklı türdeki bir metanın (ceketin) kullanım değeri ile ifade ederek, aynı zamanda, bu metanın özgül bir değer biçimi, eşdeğer biçimi olmasına neden olur.» (s. 77, p. 61) Öte yandan, bu ilişki içinde, beş saat harcayarak dokumuş olduğum ve benim için kullanım değeri olmayan 20 yarda ketenin değeri de nisbî değer biçimini almış olur. «... B'nin kullanım değeri ile ifade edilen A'nın değeri nisbî değerbiçimini alır.» (s. 75, p. 59)

Görüldüğü gibi, ürünümün bir değer ifade etmesi için, A.S. Akat'ın ürününe ihtiyacım vardır. «Hiç bir meta, kendisi ile eşdeğerlik ilişkisi içine giremiyeceği ve böylece kendi maddi biçimini kendi değerinin ifadesi haline getiremiyeceği için, her metanın eşdeğer olarak başka bir meta seçmesi ve onun kullanım değerini, yani maddi biçimini, kendi değer biçimi olarak kabul etmesi gerekir.» (s. 78, p. 62) Bu yüzden, kendi ürünümü yine kendi ürünümle karşılaştırarak hiç bir sonuca ulaşamam. «Keten bezinin değerini keten bezi olarak ifade etmek olanaksızdır. 20 yarda keten bezi = 20 yarda keten bezi, değerin ifadesi değildir.» (s. 71, p. 55) «20 yarda keten bezi = 20 yarda keten bezi totolojisi, ne değeri, ne de değerin büyüklüğünü ifade eder.» (s. 90-91, p. 74) Bütün bu ilişkiler A.S. Akat'ın için de geçerlidir. Onun için, ürünü olan bir ceketin değeri nisbî biçimdedir ve benim ürünüm olan 20 yarda ketenin değeri eşdeğer biçimdedir. A.S. Akat 1 ceket = 1 ceket diyerek hiç bir yere varamaz. Ama o, «Küçük Not»unda 1 ceket = 1 ceket (veya 1 kalem = 1 kalem) diyerek, ve bunun da değerin eşdeğer biçimini ifade ettiğini öne sürerek, değerin eşdeğer biçimini, dolayısıyla **Kapital**'in birinci bölümünü, dolayısıyla **Kapital**'i ve dolayısıyla da Marx'ı hiç anlamamış olduğunu ortaya koyuyor.

A.S. Akat'ın, Marksist iktisadın temelini kavrayamamış olduğunu gösteren başka cümleleriyle de karşılaşıyoruz. Örneğin, Akat'a göre Marx, **Kapital**'in birinci bölümünün üçüncü kesiminde, «değerin altın para ile ifade edilmesinin daha önceki iki kesimde anlattığı emek-değer teorisini etkilemediğini» (s. 45) ispat etmektedir. Her iktisat öğrencisinin bileceği gibi, Marx, **Kapital**'in birinci bölümünün ilk iki kesiminde emek-değer teorisini, sonraki iki kesimde de başka bir teoriyi anlatmaz. Yine her iktisat öğrencisi bilir ki, değerin altın para ile ifade edilmesi, Marx'ın değer teorisinin doğal bir sonucudur. A.S. Akat bundan başka, «**Kapital**'in bu kesiminin önemini yitirdiğini», Meek ve Sweezy gibi «değer teorisini ayrıntılı bir şekilde inceleyen» (s. 45) yazarların değerin biçimi konusuna değinmediklerini söylüyor. Yani A.S. Akat, değer teorisini öğrenmek için doğru kaynaklara başvuracağı yerde, **Kapital**'in eskimiş olduğunu söylemeyi yeğliyor.

Öte yandan, A.S. Akat'ın eleştirisi, nisbî ve eşdeğer biçim örneğini iktisadî bakımdan çürütemediği gibi, Marx'ın bu çelişkiyi neden karşılıklı dıştalayan ve antagonist olarak tanımladığını açıklamaktan da uzak kalıyor.

Öbür eleştirilere gelince... Bunlar arasında en ilginci, şüphesiz ki, «yapısalcılık»la suçlanmam. Ben birisine «yapısalcı» diyorum, bir başkası da çıkıp «sensin yapısalcı» diyor. Böylelikle sol argoya yeni bir küfür ekleniyor: Yapısalcılık. Bu durumun önüne geçmek için, yapısalcılığın ne olduğuna bakalım şimdi.

YAPISALCILIK NEDİR?

Yapısalcılığın ne olduğunu, ilk kez bir yapısalcıdan dinleyelim. «Yapısalcılık» diyor Richard George, **Yapısalcılar** adlı kitabında, «birçok disiplini içerir... ve sosyal bilimlere, edebiyata ve sanata genel bir yaklaşım temeli

sağladığı gibi bunları bilimsel bir biçimde birleştirir de». (s. xi) Ve sonra «birinci kuşak» yapısalcıları sıralıyor: Dilbilimde F. Saussure, edebi eleştiride R. Barthes, psikanalizde J. Lacan, Felsefede M. Foucault, antropoloji'de C.L. Strauss ve Marksist teoride L. Althusser. **Birikim**'de, tümü Fransız olan bu düşünürlerden bazılarıyla tanışma olanağını bulmuştuk.

Konumuz Marksist teori olduğuna göre, öbür yapısalcıları bir yana bırakarak, George' un deyimiyle «bu disiplinin öncü yapısalcısı» olan L. Althusser'in görüşlerine yer verelim.

Althusser, her şeyden önce, kendisine yapısalcı denmesine çok kızmaktadır: «Birkaç istisna dışında, Marx'ı açıklama biçimimiz, genellikle, modaya uyularak 'yapısalcı' olarak değerlendirildi ve tanındı.» (R.C. s. 7) Marx'ın ortaya koyduğu «kişileri kendi hakları nda söyledikleri sözlerle değil, ne yaptıklarıyla değerlendirme» ilkesine dayanarak Althusser'in ne yaptığına kısaca göz atalım.

Althusser kendine ün kazandıran görüşlerini **Marx İçin** ve **Kapital'i Okumak** adlı iki kitapta geliştirdi. **Marx İçin** 1961-1965 arasındaki makaleleri topluyordu ve **Kapital'i Okumak**'ta bazı «ikinci kuşak yapısalcı»ların çalışmaları da yer alıyordu. Althusser, bu kitaplarında geleneksel Marksist düşüncenin bazı «hata»larına dikkati çekiyor ve bazı «boşluk»ları dolduruyordu. Althusser'in bu kitaplarda ortaya attığı yeni kavramlardan bazılarına «Çelişki Üstüne»de değinmiştim. Örneğin, «bilgisel kopma» kavramıyla, Althusser'in, yalnızca düşünce tarihindeki sürekliliği değil, bizzat Marx'ın gelişimindeki sürekliliği bile inkar ettiğini ve genç Marx'ı Marksist kabul etmediğini belirtmiştim. Althusser bu temelden hareket ederek, Marx'ın eserlerinde Marksist olmayan ögeler avına çıkar. Böylelikle, Marx' ın 1846'dan önceki tüm eserlerini «Hegelci-Feuerbachçı» olarak ilan ettiği gibi, bundan sonraki eserlerinden de Marksist olmayan öge ler bulup çıkartır.

Örneğin öz-fenomen veya yasa-görüntü ilişkisi. Althusser'e göre bu ilişkiler idealist bir görüşe aittirler. Çünkü tek bir gerçeklik vardır, bu da görünen, duyulan gerçekliktir. Eğer, gerçekliğin hareketini kendi dışında bir «neden»e, «öz»e, «yasa»ya veya «eğilim»e bağlayacak olursanız, varolan gerçekliği varolmayan bir «neden»e bağlamış olursunuz. Bu da idealizm olur. Marx, «bilgisel kopma»sına rağmen, klasik düşüncenin bu ikililerini ömrünün sonuna dek kullanmıştır. Althusser' den dinleyelim: «Bir yapının, ögeleri üstündeki etkiliğinin gerçek olduğunu belirten bir kavramı ararken, Marx genellikle, öz ve fenomen arasındaki klasik karşıtlığı kaçınılmaz olarak kullanmıştır.» (R.C. s. 190) Marx, öz-fenomen ilişkisini kaçınılmaz olarak mı yoksa bilinçli bir şekilde mi kullandığını **Kapital**'in üçüncü cildinde ortaya koyuyor: «Şeylerin dış görünüşleri özleriyle çakışsaydı, bütün bilim gereksiz olurdu.» (s. 817)

Althusser, birinci sınıf bir düşünür olarak, yalnız boşlukları bulmakla kalmayıp, dolduruyor da. Marx'ın bulamadığını ileri sürdüğü «neden»i gösteriyor: Yapısal nedensellik. «Yapı, ekonomik fenomen dışındaki... varolmayan bir öz değildir. Yapının 'yapısal nedenselliği' yapının etkileri ile varoluşunun biçimidir.» (R.C. s. 188) Marx'ın bilim anlayışının öz-fenomen ilişkisine dayandığı kadar, Althusser'inki de yapısal nedenselliğe dayanıyor.

Althusser, Marksist yöntemde; diyalektikte de bazı değişiklikler öneriyor. Bu önerisi, yukarıdakini aratmayan bir cinsten: Marksist diyalektiğin Hegelci kategorilerden arındırılması. Terkedilmesi gereken kategoriler ise şunlar: «Birincisi... olumsuzlamanın olumsuzlaması, öbürü niceliğin niteliğe dönüşmesi.» (F.M. s. 200n) Althusser bu iki yasadan, «... bütün **Kapital**'in, yani İngilizce baskının 2300 koca sayfasındaki iki cümlecik» (F.M. s. 200) olarak sözediyor. «Çelişki Üstüne»de kısmen göstermiş olduğum gibi, çelişki yasası için de durum pek parlak değil. İşte Althusser'in çelişki tanımı: «Çelişki: Bir pratiğin toplumsal oluşumun karmaşık bütününe eklemlenme biçimi için kullanılan terim.» (R.C. s. 311) Bu şartlar altında, Althusser'in, diyalektik derken neyi kasdettiği daha da anlaşılır bir hale geliyor.

Althusser'e göre yapı, çeşitli pratiklerin eklemlenmesinden oluşur.

> Belirli pratikler arasında kesin bir ayırım yapılmaksızın ve teori ile pratik arasındaki ilişiklerin yeni bir kavramı oluşturulmaksızın, bilimsel bir pratik kavramına varılamaz. Pratiğin birincilliğini, toplumsal varlığın bütün düzeylerinin,

farklı pratiklerin yerleri (**Site:** Yapı içindeki farklı **yerleri** belirten yapısalcı bir terim. M.A.) olduğu şeklinde ifade edebiliriz; ekonomik pratik, politik pratik, ideolojik pratik, teknik pratik ve teorik pratik. (R.C. s. 58)

Burada görüyoruz ki **teori,** ekonomi, politika ve ideolojiden ayrı ve en az onlar kadar toplumsal bir «pratik». Bunu, bir «teorisyen»in pratikten kapuk olmadığının bir ispatı olarak değerlendirmek hatalı olmaz sanırım. Althusser ayrıca, bu teorik pratik kavramından hareketle, felsefeyi «teorik pratiğin teorisi» olarak tanımlıyor.

Althusser, bilim ve ideoloji arasındaki ilişkiye de açıklık getiriyor; ideoloji, bilim-olmayandır. İdeoloji kötüdür, bilim iyidir. «İdeolojinin teorik etkileri... bilimi her zaman tehdit eder veya engeller.» (F.M. s. 12) Yani, ister proletaryanın ideolojisi olsun ister burjuvazinin, ideolojiye karşı her zaman mücadele vermek gerekir. İdeoloji proleter de olsa bilimsel olamaz.

Althusser, altyapının belirleyiciliği konusunda, kaş yapayım derken göz çıkarıyor. Engels'in «görece özerklik» ve «son kertede belirleme» kavramlarını teorize ederken, ekonominin belirleyiciliği kavramını elden çıkartıyor. «Ekonominin diyalektiği, saf haliyle hiçbir zaman etkin değildir; (düzeyler) hiçbir zaman birbirlerinden ayrı olarak iş görmezler... hareketin başından sonuna dek 'son kerte'ye hiçbir zaman varılamaz.» (F.M. s. 113)

Yasa-görüntü veya öz-fenomen ilişkisi yerine «yapısal nedensellik», diyalektiğin yasaları yerine «toplumsal pratiklerin eklemlenme biçimleri», felsefe yerine «teorik pratiğin teorisi», vs. vs. Bütün bunlar, Althusser'e neden yapısalcı dendiğini açıklamaya yeter sanırım.

Haksızlık yapmayalım. Althusser, hâlâ bu düşüncelerinde diretiyor değil. **Kapital'i Okumak**'ın İtalyanca baskısına yazdığı önsözde ve **Özeleştirinin Ögeleri** adlı kitabında bu kavramlardan birçoğunu geri aldı ve önemli itiraflarda bulundu.

> Kendimizi 'yapısalcı' ideolojiden ayırma konusundaki dikkatimize ve 'yapısalcılık'a yabancı kategorileri belirleyici bir biçimde uygulamamıza rağmen, kullandığımız terminoloji birçok bakımdan 'yapısalcı' terminolojiye çok yakındı. (R.C. s. 7) 1967'de basıldığından iki yıl sonra, **Kapital'i Okumak**'ın İtalyanca baskısında, makalelerimin hatalı bir eğilimi barındırdığını kabul ettim. Bu hatanın varlığını belirttim ve buna bir ad verdim: teorisizm. (E.A. s. 13) ...teorisizmin getirdiği yanılgılara düştük ama yapısalcı olmadık. (E.A. s. 64) Hiçbir zaman daha önce yazdıklarımı yadsımadım, buna gerek de yok. (E.A. s. 13)

Althusser, terkettiği kavramları ise şöyle sıralıyor:

> Bilimi doğru, ideolojiyi yanlış olarak karşıtlaştırırken içine düştüğüm rasyonalist 'hata'yı... teorisist (yani rasyonalist-spekülatif) eğilimimi somutlaştıran ve özetleyen şu üç ögeyle teorize ettim: 1 — Genel olarak bilimle ideoloji arasındaki farkın teorisinin spekülatif bir karikatürizasyonu, 2 — 'teorik pratik' kategorisi, 3 — 'teorik pratiğin teorisi' gibi spekülatif bir tez —ki bu, teorisist eğilimin en yüksek noktasını gösteriyordu. (E.A. s. 50-51)

Althusser, özeleştirisinde, Marksizm'in oluşumundaki politik etkeni ve işçi sınıfının mücadelesinin etkisini yeterince vurgulamadığını da kabul ediyor. Ama, «yapısal nedensellik» ve diyalektiğin kategorileri konularında; yani, yapısal düşünce yöntemini uyguladığı temel kavramlarda bir özeleştiri yok. Althusser hâlâ yapısalcı.

Althusser'e neden yapısalcı dendiğini ve dediğimi elimden geldiğince açıklamaya çalıştım. Görmüş olduğumuz gibi, Althusser **yapısalcı** olmadığını ileri sürüyor. Aynı şekilde M. Belge'de **Althusserci** olmadığını ileri sürebilir. Bu kez de M. Belge'nin ne yaptığına bakalım.

M. BELGE, L. ALTHUSSER VE YAPISALCILIK

Murat Belge'nin Althusser'e yaklaşımının en belirgin örneği **Lenin ve Felsefe**'nın yayımlanmasıdır. M. Belge, niçin **Marx İçin** veya **Kapital'i Okumak**'ı değil de, **Lenin ve Felsefe'** yi yayımladığını şöyle açıklıyor: «Bunun nedeni bu kitabın, Althusser'in temel tezlerinden birini oldukça kısa ve oldukça derli toplu bir biçimde vermesiydi. Marksist bir filozof ola-

rak felsefeyi tanımlıyor burada.» (L.F. s. 7) Bildiğimiz kadarıyla, Althusser, felsefeyi **Marx İçin**'de tanımlar; «teorik pratiğin teorisi» olarak. Ve bu tezini **Özeleştirinin Ögeleri**'nde geri alır. **Lenin ve Felsefe,** bundan önceki bir tarihte ve bir açığı kapatmak üzere kaleme alınmıştır. Yani, Althusser'in temel tezlerinden birini değil, değişen tezlerinden birini dile getiriyor bu kitap.

Bundan başka, **Birikim**'in 3.sayısında, **Kapital'i Okumak**'tan çevrilerek yayımlanan bir parçada da, Althusser, kendini yapısalcılıktan ayırmaya çalışıyor. Kendi çalışmasında, diyakroni ve senkroni ilkelerini ayırmadığını ileri sürüyor.

Althusser, yapısalcıların diyakroni ve senkroni ilkeleriyle gelişim ve durumu birbirinden ayırdıklarını, halbuki Marksizm'de böyle bir ayırıma yer olmadığını belirtir. «Yapısalcılık, düzeylerin ve ilişkilerin bileşkesini senkronik yapı ve bunun zamansal ve tarihî gerçekliğini, gelişimini diyakroni olarak kavrar.» (R.C. s. 319) Bu güzel. Ama aynı **Kapital'i Okumak**'taki bir başka yazarda, E. Balibar'da şöyle cümlelerle karşılaşabiliyoruz: «Üretim tarzının yapısının kendine özgü bütün etkilerinin analizi, zorunlu olarak senkroninin parçasıdır. Böylelikle, diyakroni kavramı, bir üretim tarzından öbürüne geçiş için kullanılacaktır.» (R.C. s. 297) Aynı şekilde M. Belge de 1971'de bu hataya düşüyor: «Toplumların bir senkronik durumları vardır, yani tarihin belirli bir anındaki genel durumları. Bir de, diyakronik gelişmeleri, yani zaman, tarih içinde gelişmeleri vardır.» (s. 86) Buna **naif** bir yapısalcılık denilebilir. Gerçi M. Belge bu sözlerini **Birikim**'in 10. sayısında eleştirdi. Ve amacım da onun bu konuda yanlış düşündüğünü göstermek değil. Ama, bizzat **Kapital'i Okumak**'ın yazarlarından birinin **Kapital'i Okumak**'ta ve M. Belge'nin de 1971'de içine düştükleri bu hatanın bir raslantı olmadığını göstermek. «Yapısal nedensellik», «karmaşık bütünün önceden verilmiş yapısı», «toplumsal pratiklerin eklemlenme biçimi», vs. kategorileriyle düşününce, diyakroni-senkroni ayırımı mantıksal bir zorunluluk haline geliyor.

Bundan başka, M. Belge'nin, sık sık, Althusser'in görüşlerini ve terkettiği kavramları Marksizm adı altında sunduğunu görüyoruz:

> Marksizm'de herşey, **önceden verilmiş, karmaşık, yapılaşmış bir bütün** olan toplumdan başlar. (1971, s. 99)... burada onu [Marx'ı] ilgilendiren iki çeşit bilgi var: **Bilimsel olan ve olmayan.** Biz bunları «bilim» ve «ideoloji» olarak adlandırıyoruz... (H.Ü. s. 209) ...**teorik pratik,** soyut düşünceden somut düşünce ya da somut bilgiye ilerleme demektir. (H.Ü. s. 206)

M. Belge Lenin'den ayrılma pahasına Althusser'in «bilgisel kopma»sına sadık kalıyor: «Ayhan'a göre 'Marksizm... öncülerinin... **dolaysız bir devamı**' olduğu kanısında. Bu da, Hegel'in 'Süpersesyon/aşma' teorisinin bir ürünü.» (s. 21) Hayır. Bu, bana göre böyle değil, Hegel'in aşma teorisinin de bir ürünü değil; Lenin'in kendi sözleridir bunlar. («Çelişki Üstüne»deki 2 No'lu alıntıya bakınız.)

Bütün bunların yanında, M. Belge'nin, bana «yapısalcı» derken neyi kasdettiğine bakalım bir de:

> ...üretim tarzı kavramlarını doğrudan doğruya toplumsal formasyona uygulamak, **yapısalcılık** olur... Mehmet Ayhan'ın temel yanılgısı bu soyutlama düzeyleri ayrımını yapmamasından ileri geliyor... Bu yaklaşım oldukça **naif** bir yapısalcılık anlayışının ürünüdür. (21. s. 18)

Üretim tarzı kavramlarını toplumsal formasyona uyguladığım da nerden çıktı? Yani ben, ABD'deki çelişkileri değil de **Kapital**'deki çelişkileri anlattım diye mi yapısalcı oluyorum? Yani, toplumsal formasyonu anlatmak Marksizm, üretim tarzını anlatmak yapısalcılık mı oluyor? Kaldı ki, «Çelişki Üstüne»de böyle bir karışıklığa yol açmamak için özel çaba sarfettim. Ne ABD'deki çelişkileri anlattım ne de Türkiye'deki. Konumuzun diyalektik maddecilik değil, ama maddeci diyalektik olduğunu defalarca vurguladım. Mao'nun görüşlerinin eleştirisi dışında (çünkü Mao bu soyutlama düzeylerini karıştırıyordu) bütün örnekleri üretim tarzı düzeyinde verdim. Sermaye ve işgücü arasındaki karşılıklı dıştalayan uzlaşmaz çelişkiden sözettim ama proletarya ve burjuvazi arasındaki politik mücadelenin somut biçimlerinden sözetmedim. **Birikim** okuyucularının, en azından, üretim tarzı ve toplumsal formasyon arasındaki farkı bildiklerini varsayarak, Marksizm'i yeniden yaz-

ma yoluna gitmedim. Bunlar böyleyken ve Mao'yu, soyutlama düzeylerini karıştırdığı için eleştirdiğimi kabullenmişken, M. Belge'nin, hâlâ daha aynı yanılgıya düştüğümü ve bunun da **yapısalcılık** olduğunu ileri sürmesi anlaşılmaz bir şey. Bu durum tek bir açıdan anlaşılabilir; yapısalcılık teriminin anlamının saptırılması olarak.

UZLAŞMAZ ÇELİŞKİ KAVRAMI ÜSTÜNE

Dikkat çeken ilk nokta, S.B. Nişanyan'ın ve M. Belge'nin yazılarında «antagonizm» sözcüğüne hiç rastlanmaması. Hattâ Nişanyan bir altıntıda, antagonizmi «hasmane kutuplaşma» olarak çevirmiş. M. Belge ise çelişkiyle ilgili birçok yazısında özellikle bu sözcüğü kullanırken ve kullanmanın ötesinde, Hegel ile Marx arasındaki ayırımın kesinlikle bu sözcükte odaklandığını ileri sürerken, eleştiri yazısında hiç yer vermemiş. Marksist çelişkiyle ilgili bir yazı yazacaksınız ve antagonizmden sözetmeyeceksiniz. Akılalmaz birşey bu. Bu durumun nedenini, M. Belge'den ve Marx'tan alınan pasajları yanyana koyarak gösterebilirim sanıyorum.

M. Belge:

> Bir şeyin kendi karşıtı olarak kalamayacağı için kendine dönmesi, Hegelci çelişkide 'antagonizm' olamıyacağını gösterir. Antagonizm yoktur, çünkü çelişki kendi içinden belirlenmektedir. (H.Ü. s. 220) Hegel çelişkisi, antagonizmi değil, herşeyin uzlaşırlığını açıklamak için başvurulmuş bir ilkedir. (12. s. 56n)

K. Marx:

> Onun dehası [Hegel'in], belirlenmelerin antagonist karakterini vurgulamasında ve çıkış noktası olarak ele almasında her zaman kendini gösterir. (1843, s. 116)

M. Belge antagonizm değil, uzlaşmaz çelişki kavramı üstünde duruyor:

> Bu çelişkinin [proletarya-burjuvazi] gerçekten uzlaşmaz bir nitelik almaya başlaması için bir kere proletaryanın siyasî bilince ulaşması gerekir... Örneğin Amerikan işçi sınıfı. Burada bir uzlaşmazlıktan ciddiyetle söz etmeye imkân yok... uzlaşmazlık ancak **belli boyutlara varmış siyasî mücadelenin bir ürünüdür.** (21. ss. 20-21)

Görülüyor ki M. Belge, uzlaşmazlığı, sınıf savaşımının bir biçimi olarak ele almakta. Bundan hareketle, Amerikan işçi sınıfının, burjuvazisiyle uzlaştığını ileri sürüyor. Peki, Amerikan burjuvazisi Amerikan işçi sınıfından artık değer çıkarmıyor mu? Amerikan işçi sınıfı mülk sahibi bir sınıf haline mi geldi? Her yıl **1 Mayıs**'ta kutladığımız uluslararası işçi sınıfı bayramına yol açan tarihî olay Amerikan işçi sınıfının şanlı direnişi değil miydi? Veya çok daha yakın bir tarihte, petrol bunalımı sırasında genel greve giden milyonlarca işçi Amerikalı değil miydi? Bu durumda Amerikan işçi sınıfının, bir bilinçlenip bir bilinçsizleştiğini, burjuvaziyle arasındaki çelişkinin bir uzlaşıp bir uzlaşmadığını mı söyleyeceğiz? Sınıf savaşımındaki tek kriterin, bu savaşımın **biçimi** olduğunu mu söyleyeceğiz? Bütün bunlar, M. Belge'nin pek vülger bir «uzlaşmazlık» kavramından hareket ederek politik savaşımı açıklamaya çalıştığını gösteriyor.

M. Belge, proletarya ve burjuvazi arasındaki çelişkinin uzlaşmaz olduğunun söylenmesinin «toplumsal ve politik sonuçları» üzerinde de duruyor.

> ...burjuvazi ile proletarya arasındaki çelişkinin **uzlaşmazlığı** üzerinde böyle ısrarla durmak, **daha devrimci bir politik tutumun** göstergesi olduğu izlenimini veriyor... ilk izlenimin tersine, 'çelişki uzlaşmazdır' demek, kendiliğindenci bir tutumun temelini oluşturabilir. Çünkü dikkat edilecek olursa, böyle bir anlayış devrim için insanın yapması gerekeni çelişkiye teslim etmektedir. (21. ss. 18-19)

Demek ki, proletarya ile burjuvazi arasındaki çelişkinin, dışsal koşullardaki değişmelerle ve konjonktürel belirlenmelerle nitelik değiştirmeyeceğini söylemek kendiliğindenciliğe yol açıyor. Ve bu da insanın yapacağı işi çelişkiye yüklemek oluyor. Bir an için, bu savın doğru olduğunu kabul edelim ve tekrar M. Belge'yi dinleyelim:

> Bildiğimiz kadarıyla, çelişki nesnel bir belirlemedir... Bu çelişki karşısında bazı insanların (sosyalistlerin) 'bilinçli' bir politikayla çelişkinin kendi yasasını yerine getirmesini önlemeleri nasıl mümkün olur? (21. s. 19)

Şimdi, çelişkiyi mi insana teslim edeceğiz, insanı mı çelişkiye. Aynı sayfa içinde iki savı da yan yana görmek durumu oldukça karıştırıyor. Kaldı ki M. Belge'nin «bazı insanların bilinçli bir politikası» olarak ortaya koyduğu şeyi ben «Çelişki Üstüne»de «sosyalist sistemin maddî gücü ve bilinçli politikası» olarak koymuştum. Demek ki, sosyalist sistemin «bazı insanlar (sosyalistler)» olarak ele alınması, aynı zamanda hem kendiliğindenciliğe hem de iradeciliğe yol açabiliyor.

Bütün bunların yanında, M. Belge'nin, proletarya ve burjuvazi arasındaki çelişkinin uzlaşabileceğini ispatlamak için verdiği örneğe bakalım.

> Örneğin, kırsal hakim sınıflar yiyecek fiyatlarını yükseltiyorlarsa, işçi sınıfının ücretlerinin alış gücü düşer. Bu nedenle işçiler grev yapar. Birçok sanayici bundan zarar görür. Şu halde, kırsal hakim sınıfların egemenliğine darbe vuracak bir politika, işçilere de sanayicilere de «hizmet eder». Çünkü işçilerin reel ücretleri yükselmiş olur, grevler azalır, v.b. (21 s. 20)

Kırsal hakim sınıfların, sanayi sermayesinden bağımsız bir şekilde hareket edebildiği, fiyatları istediği gibi ayarlayabildiği nerde görülmüş? Benim bildiğim, «Türkiye toplumsal formasyonu» düzeyinde, tarım ürünlerinin fiyatı devlet tarafından, taban fiyat politikasıyla saptanır. Aynı devlet, kır emekçilerinden sağladığı artığı sanayicilere kredi olarak verir. Bu arada, kırsal hakim sınıflar da bu artıktan pay alırlar. İşçi sınıfının ücretlerinin alış gücünün düştüğünü (ki bu durum her zaman kırsal hakim sınıfların iradesi dışındadır) varsayalım. Bu durum işçi sınıfı aleyhine ve egemen sınıflar lehine bir durumdur. Ama aynı nedenle grevler patlak verirse bu hakim sınıflar aleyhine ve işçi sınıfı lehine bir durumdur. İşçilerin grev yapması hiçbir hakim sınıf fraksiyonunun hoşuna gitmez. M. Belge, bu kurgusal örneğiyle, kırsal hakim sınıflarla sanayiciler arasındaki çelişkinin uzlaşmazlığına dayanarak, işçi sınıfıyla sanayiciler arasındaki çelişkinin uzlaşırlığını ispatlamaya çalışıyor.

M. Belge farklı çelişkiler arasındaki «türsel» bir ayırıma ne kadar karşı olsa da, eleştiri yazısının sonunda böyle bir ayırımın varlığını kabulleniyor.

> ...Kant'da ve önceki filozofların çoğunda, **çelişki** değil **karşıtlık** vardır ve bu, Mehmet Ayhan'ın 'karşılıklı dıştalayan' kavramına çok yakın birşeydir. Hegel ise bunu çürütmeye ve gerçekliğin karşıtlığa (Realopposition) değil, diyalektik çelişkiye dayandığını göstermeye çalışmıştır. (21. s. 21)

Bütünüyle katılıyorum. Zaten ben de bundan farklı bir şey söylememiştim. Ama M. Belge'nin söylediklerinden fazla olarak, Hegel'in karşılıklı dıştalayan çelişkiyi tamamen reddettiğini ve böylelikle, geçişimli çelişkiye dayanarak her şeyin uzlaşırlığını ispatlamaya çalıştığını, halbuki Marx'ın, hem karşılıklı dıştalayan hem de geçişimli çelişkileri kullandığını ileri sürmüştüm. Marksist diyalektikte her iki tür çelişkinin de özgül bir yeri olduğunu ve bunun tanınması gerektiğini söylemiştim.

Aynı konuda, S.B. Nişanyan çok daha dikkatli davranıyor.

> Karşıtlık aşamasında karşıtlığın iki kutbu bağımsız, kendine yeterli birer iç-birlik olarak va'zedilir. Şu halde her iki kutup ta, kendi içinde ve kendisi için, karşıtını mutlak şekilde dıştalayan (exclusive) birer moment olurlar. Karşıtlık ancak bu dıştalama momenti sayesinde çelişkiye dönüşür.

Görüldüğü gibi bu tam anlamıyla karşılıklı dıştalayan çelişki. S.B. Nişanyan, «Hegel'in bu modele sadık kaldığının, Hegel'in en yüzeysel bir okunuşunda bile görülebileceğini» ileri sürüyor. Burada «karşıtlık aşaması» derken ne kastedildiği son derece önemli. Yani, karşıtlık aşaması, bir çelişkinin herhangi bir süreç içinde geçirdiği aşamalardan birisi midir, yoksa, çelişki kategorisinin, düşünce tarihinin belli bir aşamasında kavrandığı biçim midir? Bana öyle geliyor ki, Hegel, «karşıtlık»tan sözederken, bunu geleneksel mantığın ve sıradan düşüncenin bir kategorisi olarak görmüş ve aşağılamıştır. «Karşıtlık aşaması» derken ise, çelişkinin düşünce tarihinin bir aşamasında, diyalektik öncesi düşüncede kavranıldığı biçim olarak sunmuştur. Yani Hegel, karşılıklı dıştalayan çelişkiyi **kullanmamıştır.** Öte yandan, örneğin varlığın yokluğa **geçmesi,** geri dönüşü olmayan yeni bir düzeyde **sen-**

tez olarak belirlenmesi ve böylelikle, **uzlaşma** yoluyla çözülerek bir nitelik değişimine uğraması, Hegelci çelişkinin aşamalarını gösterir. Ama bunun böyle olması, Marx'da «dolaysızca uzlaşan» çelişkiler olamıyacağı anlamına gelmez. Çünkü diyalektik, artık Hegel'in elindeki değil, Marx'ın elindeki diyalektiktir. S.B. Nişanyan, Hegel bilgisiyle orantılı bir Marx bilgisine sahip olsaydı, verdiği karşı-örneğin, para-meta çelişkisiyle bir ilgisi olmadığını görürdü. Piyasa değeri-gerçek değer çelişkisi, Ama bunun böyle olması Marx'da «dolaysızca Marx'ın **Kapitalin**'in III. cildinde incelediği bir çelişkidir ve dolaysız olarak, I. ciltdeki parameta çelişkisiyle özdeleştirilemez.

S.B. Nişanyan'a göre, eğer kapitalist yapı «uzlaşmaz çelişki» ihtiva ediyorsa, bu yapı, ya hiç bir zaman ortadan kalkmaz ya da yapı dışındaki bir unsur tarafından ortadan kaldırılır. Birinci durum burjuva ideolojisini yansıtır, ikinci durum ise partiyi yapının dışında tuttuğu için bir teleolojidir. Dolayısıyla yapı içinde uzlaşmaz çelişki olamaz...

Bu mantık, Hegelci çerçeveyi aşamamaktadır. Çünkü, gelişkinin çözümünün tek yolunun sentez veya uzlaşma olduğuna dayanmaktadır. Bu da tek çelişki türünün uzlaşabilen çelişki olması demektir. O zaman uzlaşmaz çelişki yoktur. O zaman «eğer yapıda uzlaşmaz çelişki varsa» diye ispata başlanmaz. Eğer yapıda uzlaşmaz çelişki varsa, bu çelişki uzlaşmaz çelişkinin çözüldüğü biçimde, yani karşıtlardan birinin yokolması yoluyla çözülür. Yani burjuvazi ortadan kaldırılır. Hem de toplumsal bir güç tarafından: İşçi sınıfı tarafından.

Yazısının sonunda, Nişanyan, üstünde durulması gereken tezin Althusser'inki olduğunu söylüyor. Yani nicelik-nitelik yasası terkedilecek, olumsuzlamanın olumsuzlanması yasası terkedilecek, çelişki «toplumsal pratiklerin eklemlenme biçimi» olarak tanımlanacak; yani diyalektik tamamen bir kenara atılacak, yerine yapısal mantık konulacak ve biz hâlâ bu tez üstünde duracağız. Acaba Nişanyan bütün bunlara razı mı?

TOPLUMSAL VE POLİTİK SONUÇLAR

M. Belge «Çelişki Üstüne»nin toplumsal ve politik sonuçlarını irdelerken şöyle bir geçiş yapıyor: «Mehmet Ayhan'ın yazısında kullandığı bazı deyimlerin akla getirdiği siyasî anlayış...» (21 s. 20) Daha sonra bu deyimin «toplumsal ilerleme» olduğu anlaşılıyor. Çok kolay bir geçiş bu. Toplumsal ilerleme kavramını kullanıyorum ve M. Belge damgayı vuruyor: Belli bir siyasi görüş. Aynı akıl yürütmeyi M. Belge için kullansaydık onun da bir zamanlar bu politik görüşte olduğu sonucunu çıkarırdık: «...**toplumsal ilerleme** emekle sermaye arasındaki tek çelişkiye bağlı değildir. Bu tek çelişkiden, kapitalizmin kendi içinde evrimi oluşur.» (H.Ü. s. 222) M. Belge «toplumsal ilerleme» kavramını kullanıyor ve «bu deyimin akla getirdiği siyasî anlayışı» aklına getirmiyor. İki olasılık var: Ya M. Belge'nin bir zamanlar bu siyasi anlayışta olduğunu kabul edeceğiz, ya da «toplumsal ilerleme» kavramının Marksizm'in temel kavramlarından biri olduğunu. Bana ikinci şık daha doğru geliyor.

M. Belge ayrıca «ulusal burjuvazi» kavramının proletarya ve burjuvazi arasındaki çelişkinin uzlaşmazlığına ters düştüğünü söylüyor. Burada tekrar, uzlaşmazlık kategorisinin vülger kullanımının doğurduğu bir sonuçla karşılaşıyoruz. Uzlaşma kavramı politik ittifak kavramıyla karıştırılıyor. Bunun nedeni ise oldukça açık: Soyutlama düzeylerinin karıştırılması. Ulusal burjuvazinin ve proletaryanın bir ittifak içinde yer almaları hiçbir şekilde onların uzlaşmalarını gerektirmez. İttifak içinde ne ulusal burjuvazi proleterleşir ne de proletarya burjuvalaşır. Kaldı ki, ittifak politikaları, veya genel olarak politika, dolaysız olarak konjonktürel analize dayanır; somut durumun somut analizine dayanır ve bunu da ancak bir **Parti** yapabilir. Eğer M. Belge bir politik görüşü eleştiriyorsa, bunu bir politik görüş adına yapmalıdır; bir parti görüşünü eleştiriyorsa, bunu bir parti adına yapmalıdır. Ya da böyle bir işe girişmemelidir.

M. Belge eleştiri yazısında «...'ileri demokrasi', 'toplumsal ilerleme' gibi sloganların... çelişkinin çözümünü sürekli olarak **ileriye** atan niteliği»nden sözediyor. (21 s. 21) Bir başka yazıda ise şunları söylüyor: «...hiçbir sosyalist, sosyalizmin dünya çapında kurulmasını **çabuklaştırmak** için, muhtemel bir dünya savaşında kaybedilecek insan hayatlarının bedelini ödemeyi göze alamaz, almamalıdır.» (10 s. 51) Yani birtakım adamlar çeliş-

kinin çözümünü **çabuklaştırmak** isterlerken öbürleri **ileriye** atıyorlar. Ama biz ortasını bulup ne **çabuklaştırmaya** çalışacağız, ne de **ileriye** atacağız... Buna seçmecilik denmezse, ancak politikasızlık denilebilir. ■

KAYNAKLAR

Akat A.S.
Çelişki ve Değerin Biçimi: M. Ayhan'a Bir Not, Birikim, Sayı 22 ,Aralık 1976.

Althusser L.
For Marx (F.M.), Pantheon Books, New York 1969.
Reading Capital (R.C.), (E. Balibar'la birlikte), NLB, London 1970.
Eléments d'Autocritique (E.A.) Librarie Hachette 1974.

Belge M.
Teorik Açıdan Devrim, Sosyalist Parti İçin Teori - Pratik Birliği, Sayı 1, Ocak 1971.
Çelişki Sorunu ve Sosyalist Hareket, Birikim, Sayı 10, Aralık 1975.
Hegelci Çelişki, *Hegel Üstüne* (H.Ü.), Birikim Yayınları 1976.
Önsöz, *Lenin ve Felsefe* (L.F.), Birikim Yayınları, 1976.
Mehmet Ayhan'ın Çelişki Üstüne Yazısı Hakkında, Birikim, Sayı 21, Kasım 1976.

George R. ve F.
The Structuralists, Anchor Books 1972.

Marx K.
Critique of Hegel's Doctrine of the State, *Early Writings*, Penguin 1975.
Capital, Vol. I., Vol. III., Lawrance and Wishart 1974 ve Sol Yayınları 1975.

Nişanyan S.B.
«Çelişki Üstüne» Üstüne, Birikim, Sayı 21, Kasım 1976.

Séve L.
Class Struggle and the Marxist Reversion of the Hegelian Dialectic. Polish Academy of Sciences, Vol, I., No 4, Autumn 1974.

(Desen: Sadık Karamustafa)

Geçmiş Gelecek

GEÇMİŞ GELECEK

Dereler var uzaklarda
Buzağı gözlü gencecik dereler
Taşımış ölümlerin gizlerini
Ağaçların köklerine varmış
Tarla görmüş çıkmış toprağın yüzüne
Dereler
Gecenin ve eşkiyanın yatağı
Dereler
Boynu bükük yolu dağların
Dereler
Taşları hızlı kanları yavaş götüren
Çocuklara gülen
Kıyımlara ağlayan dereler
Duymuş gelenlerin ayak sesini vahşetini
Derelerde kurt izi
Kurt izinden yaram geçer

Mapusane suyu içinden akar
Öğütür zamanı ayrılığı sıkıntıyı
Direnci öğütemez
İnce dillerden bir yazı yazsam
Solmadan gözümün bebeği
Dinmeden gelecek günlerin dorukluğundaki uğultu
Kimseyi göremiyorum çünkü hiç kimseyi
Bırakıp kendimi çalkantısına günlerin
Dünyadan gelen haberlere
Beni ayakta tutan muştulara bırakıp kendimi
Yine de göremiyorum kimseyi
İnce dillerden bir yazı göndersem
Babalarını tanımayan mapus çocuklarının
Oğulsuz kalan anaların sonsuz acılarını bile bile
Kırık dişleri yarık tabanları mor suyu elektrodları
Bazı türkülerden korktuklarını bile bile
Kuru ekmeğin göçen köylülerin satılan toplu sözleşmelerin
Ve yalanların ellinci yılına geldiğimizi bile bile
Birşeyler yazsam ince dillerden
Yazıdan yangınım geçer

Sanki Zap suyu aldı onları
Yalnız kaldım
Yüreğimde anlatılmaz özlemin kara çiçeği
Yalnız kaldım
Sabah serininde yel ile oynarım
Batar gövdeme suspus oturmanın dikeni
Öcün güçlü belleğini yoklarım
«Unutmamış» derim
«Unutmayacak bu gidişle»
Kanatlarına perçinlenip umudun
Yel ile oynarım
Bir tutam ateş düşer elime
Ben ona bakarım o bana
Ölümü bölüşen
Açlığı değişen
Tuzaklara birlikte düşenler
İhaneti yanıbaşlarında görenler
Yalnız kaldım
Boştur canevim
Canevimden Zap suyu geçer

Gelir mi yanınıza
Alaca bulutun kokusu
Deniz köpüğünün kokusu
Yalar mı yüzlerinizi
Bir resim yap Memet
Ahmet gibi çok renkli bir resim
Bir şeyler söyle Murat
Türkülerin bizim olduğunu ispatlayacak bir türkü
Şiirler yaz Can. Şiirler. Üzümden şarap yapma
Bir bakarsın anlarlar, Eluard'ı okumuşlardır belki
Bira içerken nasıl gülümsüyordun Osman
Yine öyle gülümsüyor musun
Ulaş ilkokula gidiyor. İnanıver buna. Yarın

Yarın değil bugün başlıyor okula. İnanıver
gülümse
Nerden nereye geldiğini bir daha anlat Bekir
İlk anlattığın günkü gibi anlat
Hangi birinizi getireyim aklıma
Hanginizin adını sayayım bilmiyorum
Hepinizden utancım geçer

Elbet hayatı garipserim
Sık sık kesiliyor günışığı
Akşamüstü Ferit'le mi buluşacağım
Rakıyı
İlk yudumdan sonra sessizliğin rengini alan
rakıyı
Masanın ortasına damlayan katranını günlerin
Yanımsıra dolaşan aldanışın inadını
garipserim
«Az bir yolumuz kaldı» diyorduk
Uzamış
Uzayışını garipserim
Ocak ateşsiz
Ev çatısız
Ben ne zamandır partisizim
Elbet her şeyi garipserim
«Var mı bir haber?»

Kulak veririm kısık seslere
Seslerden aptallığım geçer

Geriye doğru çeviririm
İkiyüz yıllık bir takvimin yapraklarını
Kurşunlar boşanır ellerime
Ayaklarımda falaka sırtımda cop izi
Savaş harekâtı çift patlamalı mermi
Biz «denize dökmemiş miydik emperyalizmi»
Neden ölümler harman tozu gibi
Ölümlerden inancım geçer

Enginlerde eğlendim hep
Tırmandım tepelere
Yaşadım yarattığı fırtınayı
Kanayarak dağılan yüreklerin
Dal oldum
Günüm doldu kırıldım
Şimdi sarı deniz başakları
Fır dönen dövenleri hatırlıyorum
Ve birbiri ardından patlayan grevleri
Dünyaya
Dünyaya çeviriyorum gözlerimi
«Sonları geldi» diyen dünyaya
Dünyadan halkım geçer

Lucio Magri'nin Yazısı Dolayısıyla Marksist Parti Sorunu

Devrimci partinin ne olması gerektiği sorunu son yıllarda dünyada ve Türkiye'de sık ve yaygın bir biçimde tartışıldı. Böyle bir tartışmanın yaygınlaşmasının başlıca nedeni, birtakım yerleşik parti yapılarından duyulan hoşnutsuzluktur, diyebiliriz. Ayrıca, dünyada yeni başgösteren ve eski kalıpları sarsan birtakım değişik olaylar da, bu tartışmaları hızlandırdı. Örneğin Küba devrimi, 1968'in öğrenci olayları, Amerika'da kısa sürede radikalleşen zenci hareketi gibi olaylar, klasik kalıplara sığmıyordu. Böylece yaygınlaşan tartışmalarda fantazi payı da bir hayli yüksekti. Bunlardan bir kısmı belli bir tutarlılığa sahip ideolojiler haline de gelebildi. Örneğin Küba devriminden türeyen fokoculuk, bugün bile etkisini sürdürüyor. «Azınlık grupları»ndan beklenen devrimci atılım ve buna tekabül eden örgütlenme önerileri de büsbütün silinmiş sayılmaz. Fakat genel olarak, bu altmış sonrası «yeni devrimcilik» ve «yeni sol» akımları ilk hızlarını kaybettiler.

Bu gibi akımların belli başlı yanılgısı, belki de dünyayı yeniden keşfe kalkışmalarıydı. Marksizm'in sorunlara cevap veremez hale geldiği inancıyla, Marksizm dışı ögelerle kurulu yeni radikal ideolojiler kurulmaya çalışılmıştı. Bugün denilebilir ki, tarihin Marksizm'i bir kere daha doğruladığı, bu yeni radikalizmin vardığı noktalarla belli olmuştur. Tarihi dönüştürecek düşünce, eskiden olduğu gibi bugün de yalnız Marksizmdir. Marksizmi bugünün koşullarına uydurmak diye bir şey düşünülecek olsa bile, bu, Marksist teori dışından birtakım ögeler ithal etmek yoluyla yapılamaz. Gerekli ögeler, Marksizm içinde vardır.

Gelgelelim, yirminci yüzyılın ikinci yarısının çeşitli radikalizm biçimlerini böylece yadsırken, kulaklarımızı dıştan gelecek bütün eleştirilere kapamak da doğru olmaz. Daha doğrusu, böyle eleştirilerin dışarıdan gelmesini beklemeden bu işi kendimiz yapmamız gerekirdi. İçinde yaşadığımız çağ, devrimci parti sorununu yeniden ele almamızı gerektiriyor. Çünkü, örneğin bir Fransa ile bir Madagaskar'da, devrimci partinin örgütlenmesini özdeş kalıplar içinde düşünmek güç. Öte yandan, her ikisini de birleştiren öyle ortaklıklar olmalı ki, ikisine de aynı niteliği versin. Ayrıca, bu çağdaş örgütlenmeler arasında kurulacak bağların yanısıra, bunlarla devrimci pratiğin geçmiş örnekleri arasında da tarihî bağlar kurulabilmeli. Yani, Fransa ve Madagaskar dedikse buralardaki devrimci örgütlerinin, Lenin'in örgütüyle de ortaklığı ilk bakışta görünecek şekilde tesbit edilmiş olmalı.

Bunlar, şüphesiz genel ve teorik ilkelerdir, ama somut pratik ilkelerle bağları dolaysızca kurulabilir. Ve genelin tikeli belirlemesi anlamında, somut mahallî sorunlardan önce gelirler. Parti kuruluşunda şüphesiz bölgesel özellikler önemlidir. Ama Marksist partiler, dünyanın farklı bölgelerinde farklı tarihî ortamlarda kurulmuş da olsalar, hiç değilse aynı amaca yönelmek zorundadırlar. Sınıfın mücadele aracı olan partinin de, bu amaca uygun bir yapıya sahip olması gerekir. Pratikte bazan araç, amaçtan daha önemli görünebiliyor; uzun vadede yapılması gerekenleri **düşünmektense,** kısa vadede **iş yapmak** tercih ediliyor. Haklı bir istek şüphesiz, ama uzun ve kısa vadeli hedefler arasında kurulması gerekli birlik olmayınca, yapılan somut **iş** de genellikle neye yaradığı pek belli olmadan dağılıp gidebiliyor.

Yukarıda, çağdaş partilerin yerleşik yapılarında gözlemlenebilen bazı aksaklıkların, birdenbire çok sayıda Marksizm dışı ideolojinin bir süre için ortalığı bulandırmasına yol açtığını söylemiştik. Bu arada şüphesiz Marksistler de bazı soruları yeniden gözden geçirdiler. Bu gibi durumlarda teorik araştırmalar kaçınılmaz olarak iki yön alır. Birincisi, çağdaş yapıların niteliği, bunlarda **yeni** olanın araştırılmasıdır; ikincisi ise, daha önceki teo-

rik ürünlerin yeniden ele alınması. İşte bu ikinci çabada, pek çok Marksist Gramsci ile yeniden tanıştı. Gramsci'nin büyük bir Marksist olduğu her zaman kabul edilmişti. Hayatı, herkesin saygısını uyandıracak bir kahır içinde sona ermişti. Ama şimdi, sanki çok yeni durumları açıklayan güncel bir düşünürmüş gibi ele alınıyor. Biz de, parti kavramı üstünde düşünmeye, Gramsci ile başlamayı uygun bulduk.

BUGÜNKÜ GRAMSCİ «RÖNESANSI» NERELERDEN KAYNAKLANIYOR?

Gramsci, İtalyan Komünist Partisi'nin öncü bildiği ve önce olarak tanıttığı bir önderdi. Ne var ki, partide Gramsci'ye gösterilen saygının yanısıra, düşünürün eserlerinin yayılması ve sistemli bir şekilde geliştirilmesi yolunda pek fazla girişimde bulunulmadı uzun yıllar. Bunu söylerken, partinin Gramsci saygısının ikiyüzlü olduğunu, göstermelik bir saygı olduğunu anlatmak istemiyoruz. Partinin Gramsci mirasına bağlı hareket ettiğini gösteren pek çok somut kanıt vardır. Ama Gramsci'nin son zamanlarda dünya çapında önem kazanmasına parti önayak olmadı. Bu, daha çok partiye muhalif militanların ya da İtalya veya başka ülkelerdeki bağımsız sosyalist düşünürlerin araştırmaları sonucunda gerçekleşti. Bu bakımdan denilebilir ki Gramsci, daha çok parti yöneticilerinin bildiği ve kısmen uyduğu bir danışma mercii haline gelmişti. Şimdi ise, teorileri, çok daha geniş bir çevrenin tartışma konusudur.

Gramsci'nin önemi, öncelikle, Avrupa toplumlarının tarihî bağlamı içinde devrimci parti kavramını son derece ayrıntılı bir biçimde düşünmüş olmasından ileri gelir. Bu en kısa özetiyle «kitle partisi»nin aynı zamanda «devrimci parti» olması sorunudur ki, bizleri de yakından ilgilendirmesi gerekir.

Ama Gramsci'nin önemi temelde buradan geliyorsa, bunun ancak şimdilerde ortaya çıkması şaşırtıcı bir durum olmalı. Çünkü öncelikle sözkonusu olan Avrupa Komünist partileri nicedir bu sorunlarla karşı karşıyalar ve Gramsci de, düşünceleri, önerileri büsbütün bilinmemesi imkânsız bir kişi. Bu öneriler niçin şimdiye kadar tartışma konusu olmadı?

Bu soruya verilecek cevap, aynı zamanda, Gramsci'nin ancak son zamanlarda söyledikleri gerçek anlamda değerlendirilebilecek bir düşünür olduğunu da açıklar. Çünkü onun teorisi, uzun yıllardan beri Komünist hareket üstünde katı bir hegemonya kuran Stalinizmin karşıtı, bir çeşit panzehiri gibidir. Bu durumda, Stalinizmin egemen olduğu süre içinde Gramsci teorisinin ortaya çıkarılıp tartışılması hemen hemen imkânsızdı. Böylece, uzun süre bu düşünceler gizli kaldı. Ama Stalinizm etkisi sona erip, Stalinizmin harekete bugüne kadar zararları da açığa çıkınca, Gramsci teorisi büsbütün parlak bir nitelik kazandı. Çünkü, yıllardır harekete musallat olan tıkanıklık, Gramsci yoluyla açılabilir gibi görünüyordu.

Bugün Stalinizmi eleştiren herkes, bunun anti-demokratik bir bürokratizm olduğunu söyleyecektir. Gramsci'nin parti teorisi ise, neredeyse iktidara gelmekten çok, partinin bürokratlaşmasını engellemek için düşünülmüş gibidir. Gramsci, sosyalizmin iktidardan sonraki demokratik yapısını kurmak için, başlangıçta partinin yapısını demokratik bir biçimde oluşturmak gereğine inanır. Sosyalizmin temel koşulu olan, kitlenin politikaya katılması zorunluğu, Gramsci'de, gelecek toplumun bir ön-biçimlenişi olan partide çözülmelidir. Teorisinin felsefî-epistemolojik temelleri, belli bilgilere sahip olan birtakım aydınların kitleden kopuk bir biçimde yönetimi elinde bulundurmalarını önlemek için kurulmuştur. Çağdaş dünyada sosyalizmin belirgin aksama noktaları da bunlar olduğuna göre, Gramsci'nin birdenbire önem kazanmasına şaşmamak gerek.

Aydınlar sorunu da, başlangıcından bu yana, Marksizmin çetin bir sorunu olmuştur. Hemen hemen bütün devrimci hareketler, aydın hegemonyası ile uvriyerist eğilimler arasında gidip gelmiştir. Çağımızda, aydın sorunu yepyeni boyutlar kazanmaktadır. Bu çetrefil konuda da, Gramsci, başka Marksist düşünürlerde pek fazla görmediğimiz bir berraklık ve ayrıntılılıkla konuşmaktadır. Sınıfın kendisiyle sınıfın ideolojisini benimsemiş aydınlar arasında organik bir ilişkiyi öngören bir sentez getirmektedir.

Gramsci, dikkatini büyük ölçüde iktidar sorununa yöneltmiş bir düşünür olarak, politika ve ideoloji sorunlarına, yani genel olarak üstyapıya büyük önem vermişti. Bu alanda Marksist düşüncenin eksiklikleri son za-

manlarda kendini daha çok duyurmaya başladı. Dolayısıyla burada da Gramsci, aydınların yeni yeni sormaya başladıkları birtakım sorulara çok önceden cevap vermiş bir kişi olarak karşımıza çıktı.

Son olarak, sosyalizmin **iktidar-sonrası** sorunları bugün çoğumuzu yakından ilgilendiriyor. Gramsci'nin parti teorisi ise, genellikle iktidar-sonrasına ait saydığımız birçok konuyu iktidar-öncesi mücadelenin bir parçası haline getirerek, yukarıda söylediğim «ön-biçimlenme» olarak parti yapısı içinde çözmek için öneriler getirmektedir.

Özet olarak denilebilir ki, Gramsci, Avrupa'daki kitle partilerinin çoğumuza bir dezavantaj gibi görünen konumlarını, devrim için bir avantaja dönüştürüyor. Bunu şöyle açıklayalım. Çoğumuz, sosyalist iktidar konusunda sabırsız olma eğilimindeyiz. Çünkü, genellikle sosyalizmin inşasını yalnız bu iktidardan sonra gerçekleşecek bir şey gibi görüyoruz. O zaman da, Avrupa'daki partilerin bir türlü iktidar olamamaları, kaybolan bir vakit haline geliyor. Bunu açıklamak için, «burjuva demokrasisinin yozlaştırıcı etkileri» gibi kavramlar üretiyoruz. Kitle partisini doğrudan doğruya yozlaşma ile özdeşliyoruz. Oysa «kitle partisi» veya «kadro partisi» gibi kavramlar, daha doğrusu bu kavramların açıkladığı yapılar, belli bir burjuva toplumunun hukukî yapısıyla ilgili sorunlardır ve bu bakımdan Marksizmin özüne ilişkin değillerdir. Sorun, her iki türden yapı içinde Marksizmin devrimci ilkelerinin işlerliğini sağlamaktır. Ayrıca, herhangi bir toplumsal yapının Marksizmin işlerliği için özünde «daha elverişli» veya «daha elverişsiz» olduğu söylenemez.

Oysa Gramsci için «kitle partisi», kitlenin sosyalizme hazırlandığı yapıdır. İktidar için mücadele ile iktidar sonrasında yapılacak mücadele arasında niteliksel bir fark yoktur Gramsci için. Biri öbürünü içerir. Dolayısıyla, iktidara gelişte gecikme olarak görülebilecek şey, Gramsci'nin önerdiği mücadele biçimi içinde, iktidar sonrasında yapılacakların kolaylaşması demektir. Bir anlayışa göre sosyalizmin siyasal iktidarı kazanması, toplumda sosyalizmi kurma sürecinin **ilk** adımı. Gramsci'ye göre ise siyasal iktidarın kazanılmasına kadar da sosyalist topluma tekabül eden kurum ve yapıların çekirdekleri kurulabilir, geliştirilebilir. Böylece, siyasal iktidarın kazanılması uğrağıyla sosyalizmin kurulması uğrağı arasındaki mesafe kısaltılabilir. Oysa birinci biçimde, bütün kuruluş süreci bu iki uğrak arasına yerleştirildiği için mesafe hayli uzundur. Ayrıca, yanılma ve sapma payı da bu durumda büyük ölçüde artar. Öncü parti ile kitlenin arası açılabilir, bazı kaçınılmaz zorlamalar umulmadık tepkiler doğurabilir, dahası, parti yönetiminin bürokratlaşmasıyla, parti kademeleri de birbirinden uzaklaşabilir. Oysa belli tipte bir örgütlenme içinde verilecek belli tipte bir mücadele, bütün bu sakıncaları önemli ölçüde savuşturabilir.

GRAMSCİ'NİN CEVAPLARI YETERLİ Mİ?

Gramsci'nin yazdıklarını şimdiye kadar okumayıp, yukarıdaki kısa anlatımla onu tanıyacak bir kimse bile, onun çok özgün, çokyanlı, mutlaka ciddîye alınması gereken bir düşünür olduğunu herhalde kabul edecektir. Ölümünün üstünden bu kadar çok zaman geçtikten sonra, bu kadar çağdaş olabilmek, her teorisyenin harcı değil.

Gelgelelim, Gramsci'nin yirmilerde yazdıkları ile bugün karşımıza sorun olarak çıkan olaylar arasındaki bu dikkate değer çakışma, Gramsci'nin formüllerinin çözüm olarak mutlak doğruluklarını göstermez. Çünkü bir sorunun tesbiti, her zaman o sorunun çözümü olmuyor. Buraya kadar, Gramsci'nin önemini, oldukça Gramsci'ci bir açıdan anlatmaya çalıştık. Ancak, Gramsci'de eleştirilmesi ve aşılması gereken birçok özelliğin bulunduğuna da inanıyoruz. Fakat, ne olursa olsun gerçekten büyük bir düşünür Gramsci ve düşündüklerinin iyi bilinmesi gerçekten gerekli ve yararlı. Çünkü teorisinde, «sınırlılık» diye niteleyebileceğimiz şeylerin nedenlerini çok iyi görebiliriz. Bunlar, onun yaşadığı çağa, ortama kesin damgalarını vurmuşlardı. Ama, bu gibi sınırlılıkları aşan yanına hayran kalmamak elde değil. Hele teorik çalışmasının büyük bir kısmını ne türlü zor koşullar ve imkânsızlıklar altında yürüttüğü düşünülürse... Bütün bu güçlüklere karşın çağında Marksistlerin büyük çoğunluğunun görmediği ve kolay kolay göremeyeceği sorunlara ilk o parmak bastı.

Gramsci'nin parti teorisine giriş olarak, Lucio Magri'nin yazısı oldukça yeterli bir çerçeve sağlıyor. Magri, 1963'de yazdığı bu yazı-

ya 1970'de eklediği notta görüşlerinden bir kısmını terkettiğini söylüyor; ama yazının ana metninde tamamen Gramsci sorunsalının içinde. Bu nedenle, yazıyı Gramsci üstüne biraz keyfî bir yorum olarak değil, aslına sadık bir uygulama olarak okuyabiliriz. Bu arada, Gramsci'nin düşüncelerini belirleyen ortamı da çok iyi özetliyor.

Bizim burada yazacaklarımızda, Gramsci'nin parti teorisinden çok, bunun temelinde yatan epistemolojisi üstünde durulacak. Gramsci'ye yönelteceğimiz eleştiri en çok bu noktada yoğunlaşıyor. Burada, Gramsci'nin yüzyüze geldiği politik durum karşısında yaptığı teorik-epistemolojik seçmeyi inceleyecek ve bu seçmeye göre kurulacak bir partinin, önlenmek istenen tehlikeleri önlemeye yetmeyeceğini, bu tehlikelerin bir başka biçimde yeniden ortaya çıkmasına yol açabileceğini göstermeye çalışacağız. Bunu yaparken, Gramsci'nin çağı ile günümüzün bazı özellikleri arasında paralellikler kurmak da gerekiyor.

Yazının bundan sonraki kısmı, Gramsci'ye bir giriş olmaktan çok bir eleştiri olacağı için, Magri'nin yazısından sonra da okunabilir.

GRAMSCİ'NİN SORUNSALI

Gramsci'nin yaptığı teorik seçme, karşılaştığı politik duruma tepkisinin sonucuydu. Seçme, dediğimiz şey, kısaca, «bilim» ya da «felsefe»den birini seçme zorunluğuydu. Birçok durumda, bir devrimci teorisyenin bu ikisi arasında bir seçme yapması gereği yoktur, böyle bir şey düşünülmez bile. Ama Gramsci'nin yaşadığı dönemde, koşullar, bu iki şeyi birbirleriyle bir kutupsallık ilişkisi içine sokmuştu. Dolayısıyla, Gramsci teorisine girmeden önce, politik ortamı üstünde durmakta yarar vardır.

Bilindiği gibi, **Feuerbach Üzerine Tezler**'de Marx'ın çok ünlü ve çok önemli bir sözü vardır: «Filozoflar şimdiye kadar dünyayı yorumlamakla yetindiler; oysa önemli olan onu dönüştürmektir.» Bu sözü söyleyen kişinin bundan sonra ne yapması beklenir? Herhalde, dünyayı dönüştürecek bir felsefe kurması. Bir bakıma, Marksizm dediğimiz düşünce de, dünyayı dönüştürecek bir **düşüncedir**, diyebilir miyiz? Hem evet, hem hayır. Marksizm'in dünyayı dönüştürme amacını ortadan kaldırdığımızda, geriye Marksizm'den bir şey kalmaz. Öte yandan, dönüştürmenin yolu **felsefe** (yani teorik temeli felsefede kurulmuş bir eylem) midir? Buna olumlu cevap vermemiz güç. Çünkü Marx dünyayı dönüştürme buyruğunu verdikten sonra, ortaya bir **bilim** çıkardı: öncelikle kapitalist üretim tarzını, ama aynı zamanda bütün tarihi anlamamızı sağlayacak bir bilim. Çıkış noktası, ünlü tezde de görüldüğü gibi felsefedir, ama kurduğu şey bir felsefe değil, bir bilimdir. Şüphesiz, felsefeyi yok saymayan bir bilim; ayrıca, felsefe için söylediği gibi, dünyayı anlamakla yetinmeyen, dünyayı dönüştürmeye yönelik bir bilim. Bu önemli soruna ileride döneceğiz.

Gramsci'nin teorik düşüncesini belirleyen yıllarda, Marx'ın dönüştürücü biliminin sözcülüğü Kautsky'ye düşmüştü. Engels'in ölümünden sonra ve Birinci Dünya Savaşına kadar Kautsky'nin dünya devrimci hareketi içinde tartışılmaz bir üstün yeri vardı. Dönemin başka Marksist önderlerinin çoğu, politik hayatlarına başka akımlar içinde başlamış, çeşitli hayal kırıklıklarından sonra Marksizmi seçmişlerdi. Kautsky'nin politik hayatı ise Marksist hareket içinde başlar. Ayrıca, ondan önce annesi de bu harekete katılmış, hattâ Engels'le tanışmıştı. Bir ölçüde bu ilişkinin sonucu olarak, ama aynı zamanda kendi yetenekleri sayesinde, Kautsky de, genç yaştan itibaren Marksizmin ustalarına yakın oldu. Nitekim, Engels **Kapital**'in ikinci ve üçüncü ciltlerini tamamladıktan sonra, **Artık-Değer Teorileri**'ni derleyip düzenlemek Kautsky'ye kaldı.

Teorik üstünlüğünü politik tartışmalarda da göstermişti Kautsky. Toprak sorunu üstüne incelemesi Marksizmin klasikleri arasında sayılabilir. Ayrıca, Bernstein revizyonizmi ortaya çıktığında tavır almış, kişisel ağırlığıyla etkili olmuştu. Bernstein'a karşı çıkışının aslında bazı yanlış temellerden kaynaklandığını görmek, o gün için çok zordu.

Kautsky'nin saygıdeğerliğini uzun uzun anlatmamızın nedeni, Gramsci'nin gözünde nasıl bir yeri olduğunun daha iyi anlaşılması için. Gerçi Dünya Savaşı olayıyla birlikte, Kautsky'nin prestiji de sarsıldı. Her ne kadar İkinci Enternasyonal'in hatırı sayılır çoğunluğuna sözünü kabul ettirdiyse de, önde gelen Marksist düşünürler arasında artık eski Ka-

utsky değildi. Ama bütün bunlara karşın, o günleri somut olarak yaşayan insanların, Kautsky'yi bizim gördüğümüz gözle, Lenin tarafından defteri dürülmüş, bütün söyledikleri iflas etmiş, müseccel bir revizyonist olarak görmeleri mümkün değildi.

Gramsci, bütün bu saygınlığa karşıt Kautsky'yi kabul edemedi. Ne var ki, Kautsky'yi dışlarken, çok önemli bir alanı da ona bıraktı, terketti. Bu, **bilim** alanıydı. İlginç bir olaydır bu, ama tarihte tek örnek değildir. (Çağımızda da benzerlerini görüyoruz. Ancak bunlar genellikle bilinçsiz terkedişler. Gramsci, bilinçli olarak bilimden vazgeçti.) O dönemde Kautsky'nin bilim adına konuştuğu öylesine yaygınca kabul edilmişti ki, Gramsci Kautsky'yi dışlarken, bilimi de dışladı. Ekim devriminin verdiği coşkuyla, «**Kapital**'e karşı Devrim» başlığını taşıyan bir yazı yazması, ancak bununla açıklanabilir. **Kapital**, kapitalizmi açıklayan **bilimdi.** Kautsky'nin bütün tezleri de, görünüşte, **Kapital**'den, yani bir yorumlayıcı bilimden doğuyordu. Bu dönemde Marksistlerin tartıştığı sorunlar henüz olgunlaşıp meyvalarını vermemişlerdi. Kautsky'nin bilimsel olarak haklılığının derecesi henüz askıdaydı. Gelgelelim, bu bilimin karşısında ve hattâ ona cephe almış olarak, gerçekleştirilmiş ve **somut** olgu haline gelmiş bir Ekim devrimi olayı da vardı. **Kapital**'den kaynaklandığını söyleyen bütün ekonomistlerin inandırıcı görünen akıl yürütmelerine karşılık, bir avuç ne yaptığını bilen adam, son derece elverişsiz koşullarda bu olayı gerçekleştirmişti. Neydi gerçekleştirdikleri? Dünyayı yorumlayanlara karşı, onlar da dünyayı dönüştürmüşlerdi. Gramsci'nin o gün görebildiği ufuk içinde, bu olay, bilime karşı eylemin zaferiydi.

Ekim devrimi bütün Marksistleri doğal olarak sarstı. Hepsi de, bir önceki tutumlarını bu yeni olaya bakarak gözden geçirmek gereğini duydular. Kautsky ve onun tezlerine bağlı kalanlar, olguyu kabullenmek zorunda kaldılar. Ama olayın olgunlaşmamışlığını vurgulamaktan geri durmadılar. Üstelik, Kautsky'ye hiç de yakın olmayan Luxemburg gibi bir gerçek devrimci bile, bu konuda onlarınkine çok benzeyen eleştiriler getirdi. Lukacs ve Gramsci gibi Marksistler ise, bunlara ve özellikle «bilimcilere» karşı Lenin'den yana tavır aldılar. Ama bu noktada bir ilginç olay daha oldu. Lenin, onları tersledi ve sol sapma içinde olduklarını söyledi. Bu tartışmaları şimdi okusak, günün geçerli somut verilerine fazlasıyla bağlı olduğunu görür ve söylenenleri deşifre etmekte bir hayli güçlük çekeriz. Ama sorun şuydu: Lenin, bilimi Kautsky'ye terketmekten yana olmadığı için Gramsci'yi ve Lukacs'ı eleştiriyordu. Onun gözünde de **Kapital** bilimdi, ama Kautsky'lerin, Plekhanof'ların yorumladıkları bilim değil. Dolayısıyla Lenin, «dünyayı yorumlama/dünyayı dönüştürme»nin diyalektik birliğini yeniden kurmuştu. Gramsci'ler ise, «dünyayı dönüştürme» amacına **haklı olarak** bağlı kalmışlar, ancak bu amacın «dünyayı bilimle anlama» yoluyla mümkün olamayacağını düşünmüşlerdi. Bunun yerine, benimsenen amaca uygun bir felsefe ve bir ahlâk ve bunlara dayalı bir pratik öneriyorlardı. Teori, bilim, bir anlamda bu pratikte içerilecekti.

HİSTORİSİST EPİSTEMOLOJİ

Marksizmde historisist eğilim, her zaman, bilimin **pozitivist** bir kılığa girmesine tepki olarak ortaya çıkmıştır. Pozitivizm burjuvazinin toplum bilimlerinin epistemolojik temelini oluşturur ve modelini doğa bilimlerinden alır. Pozitivizm, doğada ve toplumda, ampirik gerçeklikten hareket eder ve ampiriğin ötesinde bir gerçeklik arayışına karşıdır. Bu gerçeklik, nesneldir, toplumdan, sınıflardan ve hattâ bilim adamından bağımsızdır. Bu sınıflar-üstü gerçekliği bulmanın kendi bilimsel yolu yöntemi vardır. Bilimsel olabilmek için, kendi zihnimizin işleyiş mekanizmasını doğanın işleyiş mekanizmasına uydurmamız gerekir. Pozitivizm, görünüşte metafiziği yadsır, ama gerçeklik olarak yalnızca **olguları** kabul etmekle, aynı zamanda tarihîliği de yadsır. Şüphesiz, böyle bir bilim anlayışında, «dönüştürme» diye bir şey bulunamaz. Gerçeklik, gerçekliğe en iyi biçimde **uyabilmek** için araştırılır.

Gramsci için, bu anlayışın bazı yarı-gizli biçimlerini Kautsky'de veya Menşeviklerde teşhir etmek güç bir şey değildi. Çünkü büyük ölçüde bilinçli insan iradesine dayanan politik eylemin karşısına, sürekli **ekonomi bilimini** koyuyorlardı. Asıl pozitivizme karşılık, bu anlayışın sözde - tarihî bir yanı vardı, çünkü ekonominin sonunda toplumları sosyalizme vardıracağı vaad ediliyordu, ama Gramcsi **sağduyusuna** sığmayan bu **bilime** pek güve-

nemiyordu. Belki bu nedenle sağduyunun önemini sık sık vurgular. Örneğini Lenin'de gördüğü dönüştürücü eyleme karşı, sürekli durduruculuk işleviyle öne sürülen bilim, pek sağlam bir şey olamazdı.

Öte yandan, bilimsel pratiğin bu pratiği yürüteceklere verdiği ayrıcalıklı konumu da kabullenemiyordu Gramsci. Çünkü bu pratiği yürütme görevini üstlenenlerin, bilim adamı olamayacak kitlelere karşı ayrıcalıklı bir yerleri olacağı açıktı. Her zaman kitleden ayrı duracak, bilimsel bulgularına göre kitleyi yukarıdan yöneteceklerdi. Bilimsellik şampiyonu Kautsky'nin kendi kişisel konumunda bu ilişkiyi somut olarak görüyordu. (Magri'nin yazısında görüldüğü gibi, proletaryaya bilincin dışarıdan gelmesi sorunu üstüne Kautsky'nin tezi, başlangıçta Lenin'inkine yakın görünse bile, aslında aydınların bu ayrıcalıklı yerini sağlama almaya yöneliktir).

Karşısındaki bu somut durumlar, Gramsci'nin **«Kapital'e karşı Devrim»** sözünün duygusallığını biraz olsun açıklar. Ama şimdiye kadar, yapılan seçmenin olumsuz, yani tepkici nitelikteki gerekçelerinden söz ettik. Şüphesiz olumlu gerekçeleri de vardı Gramsci'nin. Bunların başında, tarih ilkesine verdiği önem geliyordu. Toplumda her şey altyapıyla orantılı değişiyorsa, toplumun kendi ve çevresi hakkında düşüncesi de değişmelidir. Bu bakımdan, bilinçliliğin başka biçimleri gibi bilim de bir üstyapı kurumudur ve belli bir tarihî dönemin bilimsel kabul edilen doğruları, o toplumun genel bilinçliliğinden bağımsız olamaz. Öte yandan, toplumsal hayat sınıflar üstüne kurulu olduğuna göre, sınıflardan bağımsız bir bilim de düşünülemez. Doğru, sınıflara göre değiştiğine göre, bunların ötesinde ayrı bir doğruyu tesbit edecek bir bilim olamaz. Sınıfların doğruları ise, sınıfların çıkarlarıyla yakından ilgilidir. Şu halde, bilim dediğimiz şey de, genel ideolojinin bir parçası olmalıdır.

Bilim veya bilinçlilik, varolabilmek için bir özneyi ön-gerektiren şeylerdir. Tarihî maddeci bir açıdan topluma baktığımızda, bu öznenin sadece, tarihin motoru olduğunu bildiğimiz sınıflar olduğunu anlarız. Bir toplumdaki farklı sınıf/özneler, doğal olarak farklı bilinçliliklerin taşıyıcısı olacaklardır. Ama toplum belli bir hiyerarşik düzene göre kurulu olduğuna göre, bu sınıf ideolojilerinden biri topluma, dolayısıyla öbür sınıfların ideolojilerine hâkim duruma geçecektir. Bilim, bir üstyapı kurumu, tarihî gelişmeye ya da sınıfların bilinçliliklerine göre değişen bir şey olduğuna göre, ayrı sınıfların ideolojilerinden hangisinin doğru olduğu da ölçülebilir bir şey değildir. Doğruluk olsun, haklılık olsun, tarih içinde belirlenir. Bugünkü topluma baktığımızda, karşımıza çıkan iki temel sınıf arasında burjuvazi, kendini ancak sınıflı bir toplum yapısı içinde var edebilir. Bu bakımdan, tarihî olarak haksız, sömürücü bir sınıftır ve bir bütün olarak insanlığın gelişme potansiyelini engeller. Proletarya ise, burjuva düzeni içinde kaldığı sürece, «ezilen» sınıf olmaya mahkûmdur. Ama kendini bu durumundan kurtarma potansiyeline sahiptir. Bu kurtarma, ister istemez, sınıflı toplumun sonu demek olacaktır. Çünkü proletaryanın iktidar olması, aynı zamanda kendini proletarya olarak yok etmesi, olumsuzlaması, böylece sınıf hegemonyasına dayanan toplum biçiminin ortadan kalkması demektir.

Gramsci'nin buraya kadar anlatılan görüşleri, Lukacs'ın görüşlerine de yakındır. Ne var ki, Lukacs bu sorunu baştan sona felsefî bir düzeyde ve Hegel kategorileri içinde koymuştur. Bu nedenle, Lukacs historisizminin de Kautsky ekonomisine yaklaşan (epistemoloji düzeyinde) bir yanı vardır. Çünkü felsefenin bütün tezleri ve antitezleri arasında, somut sınıf mücadelesi kavramının içeriği bir hayli zayıflar. Dolayısıyla, Lukacs'da felsefe, tarihî süreç üstüne örtülerek onu belirleyen bir örtü gibidir. Gramsci ise somut sınıf mücadelesini temel aldığı için, felsefe de organik olarak bu mücadelenin içinde örülür, oradan büyür. Gene aynı nedenle Gramsci'ninki öznel (sınıf/özneye bağlı), Lukacs'ınki nesnel (insan tarihini de dıştan belirleyen daha genel oluş kategorilerine bağlı) historisizm biçimleridir. Bunun sonucunda, Marksizmi Hegel'ce yorumladığı halde, Lukacs'ın tasarımı klasik diyalektik maddecilik/tarihî maddecilik ayrımına ters düşmez. Gramsci ise, diyalektik maddeciliği ortadan kaldırma eğilimindedir (Coletti gibi çağdaş historisistler bunu daha açıkça yapıyorlar). Hattâ «tarihî maddecilik»den söz ederken bile, asıl «tarihî»nin önemli olduğunu, «maddecilik» kısmının ise «metafizik kökenli» olduğunu söyler.

Gramsci'nin bu historisizmini şimdi kısaca özetlemeye çalışalım. Daha doğrusu, historisist bir epistemolojinin sonuçlarının neler olduğunu görmeye çalışalım.

Diyalektik maddeciliğin, Marksizmin felsefe disiplinini oluşturduğunu, buna karşılık tarihî maddeciliğin ise bize tarih bilimini verdiğini söyleyebiliriz. Ama Gramsci, diyalektik maddeciliğin doğa bilimleriyle kurduğu ilişkiden kuşku duyuyordu. Aslında diyalektik maddecilik, doğa bilimleriyle özdeşlenmemelidir. Doğa bilimlerinin araştırma alanına bakarak, buradan maddeciliğin felsefî ilkelerini çıkarmalıdır. Gramsci'nin kuşkusu ise, doğa bilimleriyle kurulacak ilginin, Marksizmi, pozitivizm gibi bir Doğa felsefesine indirgemesi tehlikesiydi. Bu tehlikeden sakınmak için, felsefeyi de insan tarihi alanına aktardı. Böylece, tarihî maddecilik, tarihin biliminden çok, tarihin felsefesi haline geldi. Bu durumda, felsefe ve bilim, bütün bilinçliliğin bir üstyapı kurumuna dönüştürülmesiyle, tarihin kendisiyle özdeş hale getirildi. Çünkü, tarih ilerledikçe, insanın bilinci de buna göre değişiyordu.

> Tarih ve politika teorisinden kopmuş felsefe, metafizikten başka bir şey olamaz, oysa praksis felsefesinin modern düşünce tarihinde temsil ettiği büyük zafer, felsefenin **somut olarak tarihileştirilmesi** ve tarihle özdeşleştirilmesidir.

Böylece, tarihle tarihin bilinci olan felsefe özdeşlenir. Bilimin yeri de buna göre düzenlenir.

Ama aslında bilim de bir üstyapı, bir ideolojidir. Bilimin topluma göre değişen bir üstyapı olmasıyla, filozofların öteden beri aradığı «mutlak bilgi» imkânsızlaşmış olur. Buna karşılık, bir başka şey mutlaklaşır: Tarih. Çünkü bilgi dediğimiz her şey, artık tarihin yapısı içinden çıkarılacaktır. Tarih ve toplum içinde yer alan bir özne (bu, doğal olarak bir sınıftır), bu bilgiyi (ya da bilinçliliği) kendinde cisimleştirir. Önce tarihî dönem vardır, sonra da bu dönemde içerilmiş olan bilinçlilik (yani ideoloji, felsefe, bilim).

Ama bilgi sorununu böyle koyabilmek için, toplumun zihnimizdeki tasarımına da belirli bir biçim vermek gerekir. Dönemin bilinçliliğinin olabilmesi için, bu belli dönemde toplumun yapılarının da birbirleriyle özdeş olması gerekir. Tarihî dönemin bilinçlilikte özümlenen gerçekliği, tarihî dönemin bütün yapılarında kendini göstermelidir. Nitekim, şöyle der Gramsci:

> Burada «ideoloji» de diyebiliriz, ama bu kelimeyi en yüksek anlamında kullanmak koşuluyla, yani, sanatta, hukukta, **ekonomik etkinlikte** (altını biz çiziyoruz) ve bireysel ve ortak hayatın her tezahüründe örtük olarak kendini ortaya koyan bir dünya görüşü anlamında.

İşte bu noktada ilginç bir durumla karşılaşıyoruz. Kautsky ve benzerlerinin ekonomist akıl yürütmelerine tepki olarak historisist epistemolojiyi seçen Gramsci, tam bir daire çizerek, onlar gibi bütün toplumsal yapılar arasında bir özdeşlik kuruyor. Onlar bilinci ve bilinçli davranışları ekonomi ile özdeşlerken, Gramsci de ekonomik etkinliği dönemin bilinçliliği ile özdeşliyor. Böylece, Marksizmin temel tezlerinden biri olan, altyapıyla üstyapının karşılıklı görece özerkliği ilkesi, yeni bir özdeşleme içinde kayboluyor. Kautsky'nin mekanik, pozitivist indirgemeciliğine (üstyapıyı ekonomiye indirgeme) karşılık, Gramsci de biraz idealizm kokan bir indirgemeciliğe (ekonomiyi üstyapıya indirgeme) düşüyor.

Bu, historisist bir epistemolojinin kaçınılmaz sonucudur. Ancak, bunun yanında bir başka önemli sonuca da değinmeliyiz. Gramsci, çıkış noktasında, Kautsky'de teşhis ettiği pozitivist eğilimin ampirik temellerine karşı çıkıyor, kendi düşünce tarzını bu ampirizmden arındırmak istiyordu. Ancak, kendi getirdiği historisizmin de yeni bir ampirizm türü üretmesi kaçınılmazlaşır. Çünkü bilgiyi dönemin bilinçliliğine indirgeyen Gramsci'nin doğru ve yanlış alternatifler konusuna bir açıklık getirmesi gerekir. Bu bilgi teorisiyle, bu ihtiyaç nasıl karşılanacaktır?

Tarihin yapısı, **deneylere** imkân veren bir yapıdır. Tarihî süreç içinde, belli bir politikayı, bir çeşit **hipotez** olarak tarihin, yani gelecek tarihin içine doğru atabilirsiniz. Böylece, somut eylem içinde kendinizi deneyebilir ve doğrulayabilirsiniz. Tuttuğunuz yol doğruysa, sonuçlar kendini belli edecektir. Yanlışsa, gene aldığınız sonuçların niteliği yanlışınızı gösterecek, böylece politikanızı değiştirme imkânını bulacaksınızdır. Demek ki, tarihle bilinçliliği özdeşlemenin doğal sonucu olarak ortaya çıkan bu özellik, gerçekten de, ideolojik

pratiği, politik pratiği, ekonomik pratiği birleştiriyor. Bunların hepsini, genel bir «toplumsal pratik» halinde topluyor. Gramsci'nin «praksis» kavramıyla anlatmak istediği de budur zaten. Gelgelelim, bu tarih içinde sınayarak doğrulama yönteminin, tamamen deneycilikten, ampirizmden türediğini görmemek de imkânsız. Böylece Gramsci, bir belli alanda yadsıdığı ampirizmi bir başka alanda yeniden teorisine ithal ediyor. (Bu deney ve doğrulama işleminin modern bilim yöntemine uygun olduğu düşünülebilir. Aslında böyle değildir. Ama bunu daha sonra göreceğiz.)

TOPLUM BİLİMİ KURMANIN GÜÇLÜĞÜ

Gramsci'nin historisist epistemolojisini örtük bir eleştirellik tavrıyla özetlemeye çalıştık. Yanlış bulduğu bir şeyi eleştirmek, her Marksistin görevi elbette. Ancak, şunu da belirtmek gerekir ki, Gramsci'yi bugün eleştirmek, yaşadığı çağda eleştirmekten çok daha kolaydır. O zamandan bu zamana hem teorik bilgimiz arttı, hem de o sıralarda yeni uç veren tarihî oluşumlar olgunlaşarak, perspektifimizi genişletti. Kaldı ki, bütün bunlara karşın, historisizm sorunu kesinlikle çözülmüş değil. Yerine doğrusunu koymak, her zaman olduğu gibi, eleştirmekten daha güç bir iş.

Doğrusunu koymak değilse de, bunun için bir yön önermeye çalışacağız. Yalnız, bundan önce, Gramsci'nin yapabileceği seçmeleri sınırlayan bazı koşullar üstünde durmamız gerekiyor. Bunun için, bu bölümde Gramsci'den biraz uzaklaşacak, bilim tarihi ve Marksist bilimin kuruluş dönemi içinde bir gezinti yapacağız.

Gramsci'yi ürküten pozitivizm eğilimi üstünde ne kadar dursak azdır. Bugün bile «bilim» denince, bu Marksist bilim dahi olsa, pozitivist tutuma kolaylıkla düşebiliyoruz. Yukarıda belirttiğimiz, deney ve doğrulama tarzında çalışan bilimsellik, Gramsci'nin kovmaya çalıştığı pozitivizmin ta kendisi. Ama büyük çoğunluğumuz, Marksist bilimin bundan başka bir tarzda işlemesi gereğini düşünmüyor. Dolayısıyla, Marksist bilimle düşündüğümüzü sanırken, çoğu kez düpedüz ampirizm sınırları içinde kalıyoruz. Gramsci'nin uyarısına, bu nedenle de duygudaş olmamak elde değil.

Bunun tarihte derin kökleri var. Bilim, Marksizm'den önce oluşmuştu. Oluşumunun tarihi, bugün bizim bilimi kavrayışımızı da etkiler.

Bilindiği gibi bilim, her zaman dinle çatışarak gelişti. Din, her alanda bilime karşı direnmekle birlikte, özellikle değerler ve anlamlar alanına, yani insanî hayat alanına bilimin sokulmasını çok uzun bir süre boyunca engellemeyi başardı. Bilim, başlangıçta, sadece nesneler dünyasını incelemekle kendini meşrulaştırabildi. İlkin astronomi, sonra fizik, kimya gelişti. Biyoloji bile, uzun süre bilimin ciddî olarak el atamadığı bir alan olarak kaldı. Biyolojiden çıkacak bilimsel sonuçlar insan hayatının anlamı üzerine geçerli yargılar da verebileceği için, bu alanın araştırmasına kolay cesaret edilemedi ve sonunda, ta on dokuzuncu yüzyılda, Darwin bu cesareti gösterdiği için büyük tepkilerle karşılaştı. Darwin teorisi bugün bile belirli çevrelerin başlıca düşmanıdır.

Bütün bu süre içinde, insanî ilişkilerin, insanlarala insanlar arası ve insanların «nihaî» doğru ile ilişkisi, dinin açıklama tekelini elinden bırakmadığı bir alandı. Sadece ahlâk ve felsefe, dini akılla haklı gösterdikleri ölçüde, bu alana girebildiler. Bilim ise ancak on dokuzuncu yüzyılda sistemli bir şekilde insanlık dünyasına bakma cesaretini gösterdi. Darwin ve biyoloji örneğinde olduğu gibi, toplum bilimlerinin kuruluşu da büyük tepkilerle karşılaştı. Bu tepkiler, yalnız maddecilik ve Marksizm için geçerli değildir; burjuva bilimleri dahi geniş çevrelerde ısrarla yadsınmıştır. Burada, toplum bilimine karşı olanların başlıca savunma aracı, insanlara «bilimsel» gözle bakmanın insanları **nesneleştirme** tehlikesini doğurduğu tezidir. Nitekim, on dokuzuncu yüzyılın burjuva sözde-bilimcilerinde gerçekten vardır böyle bir eğilim: toplumda nüfus artışı ile besin artışının oransız olduğunu «bilimsel» yoldan kanıtlayıp, bundan, bazı insanların sefaletten ölmesinin bir «doğa yasası» olduğu sonucunu çıkaran Malthus'u düşünelim. Ayrıca, burjuva ekonomi politiği sınıfları ve sömürüyü ebedîleştirdi. Bundan türeyen faydacılık, pragmatizm gibi felsefeler, nihaî doğruyu «fayda» ile özdeşlediler v.b.

Böylece, vaktiyle burjuvazinin ideolojik öncülerinin oluşturduğu hümanist düşünce geleneği, özellikle sanayi devriminden sonra burjuvaziye muhalefet edenlerin bir aracı haline geldi ve bu oluşum koşullarından ötürü,

her zaman, bilime karşı olumsuz bir tavrı içerdi. Bugün Marksizm içinde yer alan hümanizm de, Marksizmin salt bir bilim olarak ele alınmasına karşı bir tepkiyi dile getirir.

Burjuva ideolojisi içinde bilim ve felsefe birbirleriyle ilginç bir karşıtlık durumu içinde konulmuşlardır. Bu tabiî çok kaba bir genelleme ama, şöyle bir formül çıkarılabilir sanırız. İnsandan yola çıkan ve dolayısıyla hayatın değeri, anlamı üstünde duran felsefe, insan dışı varlığı ele alışında da aynı tutumu izler. Sonuç olarak, insanlık dışındaki varlığa insanî bir anlam kazandırır. Böyle bir süreç, ister istemez **teleolojik** bir yöntem gerektirir. Yani, gerek insan davranışları, gerekse dışsal varlık, birtakım nihaî amaçlara göre düzenlenir. Buna karşılık, bilim, nesnelerin nesnelerle ilişkisini inceler ve bu yüzden anlam, değer, amaç gibi kavramları silerek işe başlar. Dolayısıyla yöntemi **nedenselliktir**: «şu oldu, ondan ötürü bu oldu v.b.» Bu tür bir bilim, insan toplumuna uygulandığında, özellikle fizik bilimler analojisine göre işlemek zorundadır. Böylece insanları nesneleştirir ya da nesnelerin insan üzerindeki belirleyiciliğini temel alır.

Demek ki felsefe disiplininde dış varlık teleolojik mantık içinde insanîleştirilirken, bilim disiplininde insan dış varlığa ve nesnelere uygulanan nedenselliğe uydurulur.

Bunları, tabiî, Marksizm dışındaki burjuva ideolojisi için soylüyoruz. Marksizmde durum nasıl olmuştur?

Marksizmin temel önermesi maddenin düşünceyi belirlemesi olduğuna göre, ayrıca, maddeye herhangi bir nihaî amaç yüklemediğine göre, burjuva felsefesinin teleolojik geleneğinden kendini kesinlikle ayırmıştır. Bilinçli varlıklar olan insanlar, belirli maddî koşullar içinde yer alırlar. Ama öte yandan, Marksizm, bilinçli irade sahibi olarak insanın kendi tarihini yapması olayını da hiçbir zaman yadsımamıştır.

Sözü uzatmadan, işin özüne gelelim. Marksizmin tarihî maddecilik teorisinin temel öncülleri, yani, toplumların bir altyapısı ve bir üstyapısı olduğu önermesi, buraya kadar özetlediğimiz ikilemden kurtulmanın yolunu işaret etmektedir. Altyapı ya da ekonomik temel, yani, bir toplumda maddî hayatın üretilme ve yeniden üretilme tarzı, o toplumu **son kertede** belirleyen etmendir. Bunun yanısıra, bilinçli insan faaliyetlerinden oluşan, son kertede altyapı tarafından belirlenen, ama kendi görece özerkliğine sahip bulunarak sırasında altyapıyı da belirleyebilen bir üstyapı vardır. Burjuva ideolojisinin bilinçsiz madde ve bilinçli insan ikilemeni ve buna tekabül eden bilim/felsefe karşıtlığını bu formülden yararlanarak aşabiliriz.

Ne var ki bu, söylendiği kadar kolay bir iş değil ve nitekim şimdiye kadar gerçekten çözülmedi. Öncelikle, yüzyılların burjuva (hatta burjuva-öncesi) düşünce alışkanlıklarının etkisiyle, ekonomik temele **pozitivistçe** bir bilimcilik anlayışıyla, üstyapıya ise **idealistçe** bir felsefecilik ve eylemcilik anlayışıyla yapılmış yaklaşımlar, hiç de o kadar seyrek değil.

MARKSİST MADDECİ BİLİMİN KURULUŞU

Marx ve Engels, önermelerinin sonuçlarını sonuna kadar geliştirecek vakit bulamadılar. Özellikle Marx'ın, yazmayı tasarladığını söylediği yöntem üstüne çalışmaya zaman bulamaması bizim için büyük bir kayıptır. Tarihî maddeciliğin temel önermelerini belirledikten sonra Marx, hayatının geri kalan kısmını kapitalizmi incelemeye ayırdı. Ele aldığı nesne genel olarak kapitalizm olduğu için, bir üstyapı incelemesine girişemedi. Üstyapıyı içeren birkaç kısa eseri de Fransa'daki sınıf mücadeleleriyle ilgilidir. Sonuç olarak, kapitalist toplumun üstyapısı, Marx'ın da, Engels'in de, sistemli bir açıklamasını yapmadıkları bir konu olarak kaldı.

Bunun böyle olması şüphesiz kaçınılmazdı. Hiçbir bilim, bir insanın hayat süresi içinde tamamlanamaz. Onların temelini kurduğu bilimi, arkadan gelecek başkalarının yetkinleştirmesi gerekiyordu. Nitekim, bir ölçüde böyle oldu, ama bir yandan da, Marksizmin üstünlüğünü sağlayan özelliğinden ileri gelen bazı aksaklıklar görüldü. Çünkü Marksist bilim, burjuva biliminin idealinde olduğu gibi, pratikten kopuk bir laboratuvarda geliştirilecek bir şey değildi. Politikayla bilinçli olarak sıkı sıkı bağlıydı ve zaten onu insan tarihinde dönüştürücü bir güç haline getiren özelliği de buydu. Öte yandan, bazı yanlış politik tercihlerin gene bu bilime yansıması ve onu çarpıtması tehlikesi de vardı. Nitekim, daha Marx ve Engels'in sağlığında bu gibi tehlikeler baş-

gösterdi. En yakın çevrelerindeki kişiler bile, kurdukları bilimi aynı kesinlikli anlayışla sürdürmekte güçlük çekiyor, tarihî maddeci teorinin kavramlarını, burjuva ideolojisinden kaynaklanan epistemolojilere oturtuyorlardı. Marx'ın ve Engels'in, hayatlarının sonuna doğru sezdikleri ve tanıdıklarını sık sık uyardıkları tehlike, ekonominin son kertede belirleyiciliği ilkesinin mekanik bir biçimde her şeyin ekonomiye indirgenmesi eğilimiydi. Özellikle Engels'in mektuplarında, bu eğilimin yanlışlığı ve tarihî maddeciliğe aykırılığı sık sık vurgulanır. Bunlardan birinde, 1894'de Starkenburg'a yazdığı mektupta şöyle diyor Engels:

> ...ele aldığımız özel alan, ekonomik alandan ne kadar uzaklaşır ve katıksız ideoloji alanına yaklaşırsa, gelişmesinde bir o kadar fazla **raslantı** gösterdiğini ve çizdiği eğrinin bir o kadar zigzaglı olduğunu görürüz. Ama ele alınan dönem uzadıkça ve incelenen alan genişledikçe, bu eğrinin ortalama mihverine baktığınızda, bu mihverin ekonomik gelişme mihverine daha yakın bir paralelliğe girdiğini göreceksiniz.

Burada Engels'in örtük olarak söylediği, özellikle ideolojik düzeydeki üstyapı olaylarını incelemek için elimizde yeterli teorik araçlar bulunmadığıdır. Metinde, altı çizili bir **raslantı** sözü var. «Raslantı» dediğimiz şey, açıklayamadığımız şeydir. Ama toplum biliminde, bunun açıklanamaz bir şey olduğu düşünülemez. Sorun, henüz bu alanı açıklamak için yeterli teorik araçları geliştirmemiş olmamızdır. Ekonominin açıklanmasında, Marx-öncesi burjuva iktisatçılarının da bir ölçüde katkısı vardı. Nitekim Marx da, bütünüyle ayrı ölçülerle çalıştığı halde, bunlara herhangi bir borçluluk duyduğu yerde neye borçlu olduğunu titiz bir dikkatle belirtmişti. Öte yandan, Marx kendisi, ekonominin maddeci açıklamalarını getirmişti. Engels, yukarıdaki metinde, eksiğin üstyapı incelemesinde olduğunu işaret ediyor, ama çözümü henüz göstermiyor. Şimdi daha ünlü olan bir başka mektuba bakalım (Bloch'a Mektup).

> Tarihin maddeci anlayışına göre, tarihte **nihaî** belirleyici öge gerçek hayatın üretimi ve yeniden üretimidir. Bundan ötesini ne ben, ne de Marx iddia etmedik. Onun için, biri çıkıp da bunu ekonomik ögenin **tek** belirleyici olduğu şeklinde değiştirirse, önermeyi anlamsız, saçma ve soyut bir önermeye dönüştürmüş olur. Ekonomik konum temeldir, ama üstyapının çeşitli ögeleri —sınıf mücadelesinin politik biçimleri ve bunun sonuçları, örneğin: başarılı bir savaşdan sonra zaferi kazanan sınıfın getirdiği anayasalar v.b., hukukî biçimler, hattâ bütün bu güncel mücadelelerin mücadeleye katılanların beyinlerindeki yansımaları, politik, hukukî, felsefî teoriler, dinî görüşler ve bunların daha sonra geliştirilerek dogma sistemleri haline getirilmeleri— tarihî mücadelelerin akışı üzerinde etkilerini meydana getirir ve çok zaman **biçimlerinin** belirlenmesinde baskın gelirler. Bütün bu ögeler arasında karşılıklı-edimler vardır ve bu sonu gelmez raslantılar yığını arasında (yani içsel karşılıklı-bağlantıları çok uzak ya da kanıtlanamaz gibi göründüğü için yok saydığımız, dikkate almaya değer görmediğimiz nesneler ve olaylar arasında) sonuçta ekonomik hareket kendini zorunlu olarak ortaya koyar.

Engels'in bu çok önemli metninde, üstyapının özerkliği ve tarihi anlamak için üstyapıyı bilimsel bir şekilde incelemeğe gereği açıktır. Ancak, burada da yol en genel biçimde gösterilmiş, ama böyle bir bilimin ilkeleri henüz konmamıştır. Bundan biraz sonra ise, bu ilkelere doğru bir yön gösteren bir model gelir. Alıntıyı uzatmamız, bu sorunu kavramak için zorunlu:

> ...tarih öyle bir şekilde oluşur ki, nihaî sonuç her zaman birçok bireysel irade arasındaki çatışmalardan doğar ve bu iradelerin her biri, bir yığın belirli hayat koşulu tarafından olduğu biçime getirilmiştir. Sayılamayacak kadar çok kesişen güçler, tek bir sonuca, yani tarihî olaya yol açan bitip tükenmez güçler paralelkenarları vardır. Bu da bütünüyle **bilinçsiz** ve amaçsız çalışan bir gücün ürünü gibi görülebilir. Çünkü her bireysel iradenin isteği başka herkes tarafından engellenir ve ortaya çıkan, kimsenin istemediği bir şey olur.

Bu satırların bize gösterdiği paralelkenar modeli, gerçekten güçlü bir benzetme. «Tarihî

olay» dediğimiz şeyin nasıl belirlendiğini görebilmemiz için ışık tutuyor. Bu analojiyi, özellikle, toplumdaki bütün olayları birtakım burjuvaların planlayıp yürüttüğünü sanan solcuların okumasında ve düşünmesinde yarar var.

Engels'in buradaki sözleri, başka birçok yerdeki sözleri gibi, ekonomizme, toplumsal-tarihî olayları ekonomik temele indirgemeye karşı bir uyarı. Burada da üstyapının özerkliği ve önemi vurgulanıyor. Ancak, burada da, yeterli çözüm henüz yok. Örneğin, paralelkenar benzetmesini ele alalım. Sınıf mücadelesi olgusunu, gözümüzün önünde canlandırabileceğimiz bir nesneye benzeterek konuya belli bir aydınlık getiriyor. Ama öte yandan, bu güçler paralelkenarlarını sayısız «bireysel iradeler»e bağlıyor. Üstelik, her biri «bir yığın belirli hayat koşulu tarafından olduğu biçime getirilmiş» bireysel iradeler bunlar. Ama durum böyle olunca, herhangi bir bilimsel soyutlama yapmaya imkân vermeyen bir karmaşayla karşılaşıyoruz. Bir tarihî olay içinde uzaktan yakından rol almış herkesin, bu olaya karşı tavrı ya da tavırsızlığı, bunu hazırlayan özel koşullar. Burada psikolojik komplekslerden tutun, sabah keyifsiz kalkmaya kadar her türlü etmenin payı olabilir. Bir yanda «tarihî olay», bir yanda da bunca **öznel tarih** yer alırsa, üstyapının içinden çıkmaya, üstyapıyı bilimsel bir şekilde incelemeye imkân kalmaz. Böyle olunca, ister istemez yeniden ekonomiye dönüyoruz. Nitekim, Engels de, ekonomizme karşı çıktığı halde, örtük bir biçimde bu sonuca geliyor: «bu sonu gelmez raslantılar yığını arasında... sonuçta ekonomik hareket kendini zorunlu olarak ortaya koyar.»

Ayrıca burada yeniden **raslantı** sözüyle karşılaşıyoruz. Böylece, **zorunluk** ekonomi, **raslantı** da iradî insan davranışları alanı olarak ayrılıyor. Bu da gene, Marx ve Engels'in üstyapıları **yeterince** incelemeye vakit bulamamış olmalarının bir kanıtı, çünkü bir alan bilime ne kadar açılmışsa, «raslantı» dediğimiz şey oradan o kadar uzaklaşır («yeterince» nitelenmesini vurgulamalı; belli bir somut olaya baktıklarında, en bilimsel açıklamayı da getirebiliyorlardı. Ama genel bir teori oluşturmadılar).

Engels'in ilk verilen alıntısında da, üstyapı alanının zigzaglar gösterdiği, ama olaya uzun dönemde bakılınca, toplumsal olaylar mihverinin ekonomik gelişme mihverine yaklaştığı söyleniyordu. Bloch'a mektuptan alınan ikinci alıntıda, sonunda ekonomik zorunluğun kendi hükmünü yerine getirdiği tekrarlanıyor. Bu gibi metinlerin **ekonomist okumasında** (yani, örneğin Kautsky'nin bunları okurken çıkaracağı anlamlar düşünülürse), Engels'in bu satırları yazmasına yol açan neden, yani, toplumsal yapının doğrudan doğruya ekonomik temele indirgenemeyeceği uyarısı unutulup, kayda değer tek şaşmaz bilim nesnesinin altyapı olduğu sonucuna varılabilir —nitekim, varılmıştır. Böyle bir sonuç, aklı başında herkesin görebileceği gibi, Engels'in söylemek istedikleriyle çelişir. Ama şu anda bile, bu tartışmayı yeniden açmak durumundayız. Marx-öncesi biçimleriyle yalnız nesneleri inceleyen bilim, bunun yarattığı alışkanlıklar, pozitivist biçimlerini Marksizm içinde de sürdürüyor mu? Yani, Marksist bilim dediğimiz zaman, yalnız ekonomik düzeyde mi bilimsel bir söylemi (discourse) sürdürüyoruz? Bireysel iradeler ekonomik süreçlerin akışını değiştirebiliyor mu? Yoksa ekonominin akışı, tepesinde olup bitenlerden etkilenmeksizin, varacağı istasyona ergeç varıyor mu? Dikkat ederseniz, «tarihin şaşmaz akışı» gibi sözler Marksist **ideolojinin** cephaneliğinden çıkmadır ve aslında, yukarıdaki soruya olumlu cevap vermektedir işlevleri.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarında hâlâ havada olan bu soruların cevabı, yirminci yüzyılın başlarında, Lenin'in teorisinde ve pratiğinde verildi. Bütün bu dönem içinde, Marx ve Engels'in teorik önermelerinin gerçek uygulayıcısı Lenin oldu. Yukarıda sorduğumuz **teorik** sorular, Lenin'in **politik pratiği** içinde cevaplandırıldı. Lenin deneyinden öğreniyoruz ki, tarih, belirli istasyonları olan, döşenmiş belirli bir ray üstünden geçen bir trene benzemez. İstasyonlar, politik pratiğin biçimine göre belirlenir. Öte yandan, ekonomik zorunluk deyimiyle anlatılan koşulsal belirlenmeyi silip, yerine mutlak iradeyi getirmek de bir cevap değildir.

Kapitalizmin ekonomik düzeyde yarattığı çelişkiler, belki, herhangi bir gövdeyi kemiren hastalığa, çürümeye benzetilebilir. Ama kapitalizmin üstyapısı da, buradaki aksaklıkları giderme çareleriyle doludur. Öte yandan sosyalizmin, sadece ekonomik çelişkilere dayana-

rak bir yere varamıyacağını artık çok iyi biliyoruz. Dolayısıyla, bilimsel bir üstyapılar teorisi hâlâ gündemde. Bu bilim, şüphesiz, altyapıyla üstyapılar arasındaki ilişkilerin daha somut bir biçimde tesbitiyle başlamalı. Ayrıca, ideolojiyi, politikayı, devleti, geçiş sorununda üstyapının yerini v.b. şimdiye kadar olduğundan daha somut bir şekilde işlemeli. Bunu söylerken bile, «bireysel iradeler»den farklı, onları aşan ve onları belirleyen bir şeylerin sözünü ediyoruz. «Bireysel irade» gibi alabildiğine öznel bir kategoriden yola **çıkmanın yöntemsel** yanlışlığı da burada zaten. Çünkü bireysel iradeler, her zaman onları saran, belirleyen başka yapılar içinde yer alıyor ve hareket ediyor. Öyle ki, sözgelişi herhangi bir psikolojik kompleksi bile ele alacak olsak, bunun da farklı sınıfsal konumlarda farklı tezahürleri olduğunu görebiliriz. Dolayısıyla «üstyapı» dediğimizde, birdenbire ekonomi gibi genel bilimsel soyutlamalara elverişli bir alandan çıkıp birtakım keyfî ve raslansal belirlemeler arasına dalmamız gerekmiyor. Pilav yapmak için pirinçleri tek tek saymak sadece zahmetli değil, aynı zamanda gereksizdir. Çünkü teker teker saymakla, örneğin bardakla ölçmek yöntemleri, sonuçta pişen pilavda bir değişiklik yapmayacaktır. Burada da sorun, pirinç ölçtüğümüz bardakların veya başka kapların benzeri ölçüleri, insan davranışları alanında bulmaktır. Bunu bilimsel bir biçimde yapabileceğimize inandığımızda, iki yanlış alternatiften kurtuluyoruz: birincisi, bireysel iradelerin çokluğu karşısında yılıp bilimi ekonomi düzeyinde kurmak; ikincisi ise, gene aynı nedenle, ayrıca bu birinci durumda oluşan bilime inançsızlıkla, insan davranışlarını bilimsel değil de **felsefî** kavramlarla genelleştirmeye çalışmak.

BİLİM

Bu gezintiden sonra, Gramsci'de kaldığımız yerden konumuza dönebiliriz. Gramsci'yi anlatırken, bilimin özerkliğine karşı historisist kanıtlamayı özetlemiştik. Şimdi, historisist anlayışa göre, «dönemin bilinci» dışında bilimsel bilginin mümkün olup olmadığı sorusunu soralım.

Aslında Marx üstyapıyı anlatırken, politik örgütlenmeyi, yani devleti, ayrıca, bilinçlilik biçimlerini saymıştı. Bunların arasında bilimin bulunduğunu söylememişti. Tabiî historisistler, bilimi de bir bilinçlilik biçimi saydıkları için, doğal olarak üstyapıya katıyorlar. Bizce durum böyle değildir.

Bilime gelmeden önce, her bakımdan toplumsal olup da, ne altyapının, ne de üstyapının bir kurumu olan başka bir nesneyi hatırlatalım: dil. Bunu açıklayan Stalin olmuştu. Açıklaması yeterince bilimsel, yeterince **dilbilimsel** olamayabilir. Ama, varılan sonuç doğrudur: bir üstyapı kurumu değildir dil. Buna karşılık, hiç şüphe yok ki o da toplumla değişen bir şeydir. Tarihi, toplumun tarihine sıkı sıkıya bağlıdır (ya da, daha kesinlikle söylemek gerekirse, ses yapısı bir ölçüde biyolojiye, ağız ve gırtlak yapısına da bağlıdır. Ama anlam ileten düzeyleri, morfoloji ve sentaks, toplumsal değişmeden daha çok etkilenir). Ama öteki üstyapı kurumları gibi işlemez ve onlar gibi değişmez. Dilin bir üstyapı kurumu olmadığını göstermesi, Stalin'in Marksist teoriye belki tek gerçek katkısıdır.

Bilimi, dil olgusu üstüne kurulmuş bir model gibi göstermek için söylemiyoruz bunu. Sadece, toplumsal bir olgu olduğu halde, altyapının da, üstyapının da dışında kalan başka yapılar olduğunu kanıtlamak istiyoruz. Dil nasıl historisizmin «tarihî dönemin bilinci» dışında kalabiliyor, hattâ çeşitli ve çok sayıda tarihî dönüm arasında köprü kuruyorsa, bilim de bir başka biçimde bu dönemin bilinci dışında kalabilir. Ve aynı zamanda, o da dil gibi, toplumdaki pratiklerden belirli bir biçimde etkilenmelidir. Sorun, nereden ve nasıl etkilendiğini bulmak.

Nitekim, bilimler tarihine baktığımızda, zamanından önce ortaya çıkmış pek çok bilimsel buluş örneğine raslıyoruz. Leonardo'nun planörü gibi. Historisistlerin «tarihî dönem» şemasına göre, uçağın ticarî patenti kadar tarihî patentinin de Wright biraderlerde bulunması gerekirdi. Ama Leonardo, bu historisist şemayı bozan bir azızlik yapmış. Buna bakarak, uçak gibi teknolojiye yakından bağlı bir nesnenin düşüncesinin bile, bu teknolojinin bulunmadığı bir çağda ortaya çıkabildiğini görüyoruz. Ama sorun, sayısı ne kadar çok olursa olsun, bu gibi ampirik örnekleri tartışmak değil. Çünkü olguların **teorik** açıklaması verilmedikçe, bunları **istisna** ya da **raslantı** saymak yolu seçilebilir.

Bizce bilim kendi ürünleriyle değil, bu ürünleri üretme tarzıyla ayrılan bir düşünce tarzıdır. Bu nedenle belli bir çağın bilimsel bir sistemi, bütün bilgilerin tamamen değiştiği bir başka dönemde bilimselliğini kaybetmez. Örneğin, Newton'un bilimsel buluşlarını onun teorisinin «ürün»leri olarak kabul ediyorsak, bugünün dünyasında, çağdaş bilimde, bu ürünlerin çok fazla geçerliği kalmamıştır. Gelgelelim, Newton'un kendi çağında ele aldığı özgül alanın olayları için getirdiği açıklama tarzı, bilimseldir. Bugün aynı alana uygulandığında, gene aynı sonuçları verecektir. Böylece, Newton'un bu bilimselliği, Gramsci'nin «tarihî dönemin bilinçliliği»nden bağımsız bir süreklilik ve gerçeklik kazanmaktadır.

Bilime açılmış belirli bir alanda, o zamana kadar tesbit edilmiş yaklaşımla, gene Gramsci'nin «tarihî dönemin bilinçliliği»nden bağımsız bir biçimde ilerlemek, alanın kendi verileri içinde bilimsel teoriyi geliştirmek de mümkündür. Aslında, aynı şeyi Gramsci'nin kendisi için söyleyebiliriz. Gramsci her ne kadar ekonomizme tepkisiyle bilimin özerkliğini yadsıma derecesine vardıysa da, kapitalist toplum üstüne yaptığı araştırmalarda bizim anlayışımıza göre bilimsel bir dizi tesbit, buluş vardır. Üstelik bu buluşları, bunlara hiç de yatkın olmayan bir ortamda ortaya çıkarmıştır. Öyle ki, Gramsci'nin ne demek istediğini bile biz ancak şimdi şimdi anlıyoruz. Bir başka söyleyişle, Gramsci'nin bilimsel çalışmaları, kendi «tarihî döneminin bilincinden» önce gitmiştir. Gramsci bu düşünceleri üretebilmek için, kendinden önce Marx'ın kurmuş olduğu araştırma yöntemini —kısmen de olsa— kullandı.

Burada önemli bir noktaya geliyoruz. Sadece Marx'ın araştırma yöntemini kullanarak mı buraya vardı Gramsci? Bu soruya kesin olumlu bir cevap vermek, bizi yeniden pozitivizm tehlikesiyle karşı karşıya bırakır. Çünkü bu durumda toplumun bütün hayatından bağımsız bir «teorik pratik» düzeyi kurmuş oluruz. Elimizdeki «bilimsel yöntem» mutlaklaşır; her çeşit «teori pratiğinin teorisi» olur. Bu doğru teoriyi bütün bilim alanlarına uygulayarak, doğru sonuçlar elde edeceğimize inanırız.

Oysa Gramsci'nin teorik buluşlarını yalnızca Marx'ın araştırma yöntemine dayanarak yapmadığını biliyoruz. Bu yazının başlarında da söylediğimiz gibi, Gramsci, somut bir politik ortamdan yola çıkıyordu. Belli tepkileri dile getiriyordu. Bu tepkiler, sınıf mücadelesinin o dönemdeki yürütülme biçimlerine karşıydı. Yani, Gramsci doğrudan doğruya **politikadan** kaynaklanıyordu teorik çalışmasında.

İşte bu durum bize, bilimin başka toplumsal yapılara ne biçimde eklemlendiğini gösterir. Bilim, ne Gramsci'nin önerdiği gibi dönemin kendi hakkındaki bilincinin bir parçasıdır; ne de, Kautsky'nin «aydınlanmacı Şeması»nda olduğu gibi, ya da çeşitli pozitivizm biçimlerinde olduğu gibi, toplumdan kopuk ve bazı aydınların özel mülkiyetinde olan özerk bir gerçeklik araştırması alanıdır. Toplumsal bilim, toplumsal değişimden kaynaklanır. Bu değişimin odaklandığı düzey, politikadır. Politika insanların karşısına yeni somut biçimlenmeler getirerek varolan teorik sistemleri zorlar. Teorik sistem bu yeni durumu açıklamaya ve çözüm yolunu göstermeye yetebilir ya da yetmeyebilir. Yetiyorsa, zaten bilimsel demektir. Yetmemesi durumunda, başta kurulmuş sistemin içsel bir sınırlılığı olması gerekir. O zaman, yeni çıkan olgulara sözde çözümler getiren yeni formüllerin bu eski teorik sisteme eklektik bir biçimde katılması, sınırlılığı ortadan kaldırmaz. Sistemin bütünüyle değiştirilmesi gerekir.

Bu durum için, Marx'dan daha iyi bir örnek bulamayız. Kendinden önce varolan sistem, Hegel veya Feuerbach düşünceleri ya da klasik ekonomi politik, karşılaştığı sorunları çözmesine yetmiyordu. Marx bu sistemlerde eklektik değiştirmeler yapmadı, sistemlerin bütününü değiştirerek, Marksist bilimi kurdu. Bu bilimin kuruluş süreci, bir bakıma, ideolojik pratik içindeydi. Çünkü insan hiçbir zaman, çıplak olayla karşı karşıya değildir. Olay, ona her zaman daha önceki dönemin düşünce sistemi içinde gelir. Sistemin olayı açıklamakta yetersiz kaldığına inanan kişi, şimdiye kadar bu olaya uygulanmış ideolojik kategoriler üstünde çalışır, onları dönüştürerek, olayı gerçekten açıklayacak yeni kavramları **inşa eder**. Teori, bu anlamda, bir inşa işidir.

Gelgelelim, Marx'ın kurduğu bilim örneğine dönersek, bu olayın ögeleri sadece karşılaşılan durum, varolan teorik sistem ve ye-

nl kurulacak olan sistem değildir. Marx'ı bilimsel buluşuna iten bir güç vardı ve bu da somut politikaydı. Yani, o dönemin somut sınıf mücadelesi ve proletaryanın burada oynadığı rol. Temelde bu toplumsal olay, bu sınıf mücadelesi, bu işçi sınıfı olmadan, Marx'ın bilimsel buluşu da ortaya çıkamazdı.

Son olarak, Marx'ın bilimsel buluşu, temelinde yattığını söylediğimiz politik sınıf mücadelesinin dolaysız bir uzantısı da değildi. Çünkü ne burjuvazinin bilincinde, ne de proletaryanın bilincinde, Marx'ın bilimsel buluşunun ögeleri yoktu. Marx bu buluşu bir ağaçtan elma koparır gibi bulmadı. Teorik alanda özgül bir çalışma içinde buldu. Bununla, bilimin aynı anda hem politikadan kaynaklanışını, hem de politikanın yarattığı dolaysız bilinçten bağımsızlığını göstermek istiyoruz.

Ama bu dolaysız bilinç ne? Gramsci'nin «tarihî dönemin bilinçliliği» diyerek bilimi de içine kattığı bu bilinçlilik, aslında bizim «ideoloji» dediğimiz şey. Yani, bilimin, bilim olabilmek için aşması gereken şey. Daha önceki birçok yazıda bu konuya değindiğimiz için yeni bir açıklamaya girmeyeceğiz. Ancak, bilim/ideoloji ilişkisinin Gramsci'yi ve başka birçoklarını tedirgin eden bir özelliği üstünde durmamız gerekiyor. Bu, bilimin kendine göre belirli bir ayrıcalığı olan bir düşünce sistemi olup olmamasıyla ilgili.

BİLİM VE İDEOLOJİ/YÖNETEN VE YÖNETİLEN

Gramsci'nin üstünde en fazla önemle durduğu sorunlardan biri sosyalist düzende demokrasi ve kitle katılmasıdır. Bu, zorunlu olarak, bir toplumda yönetenlerle yönetilenlerin ilişkisi sorununu gündeme getirecektir. Ayrıca, Gramsci'nin devrimci mücadele anlayışında parti, kurulacak toplumun bir önbiçimlenmesi olduğu için, yöneten ve yönetilen ilişkisi daha devrim öncesi dönemde belirli ilkelere göre düzenlenmelidir.

Gramsci, devrimin temel gücü olan proletaryanın kendiliğinden bilincinin sınırlılığını kabul eder. Dolayısıyla, onların bu bilinç eksikliğini giderme görevi aydınlara düşmektedir. Gramsci, bu sayıda ele alamayacağımız (ama geçen sayımızda Lusin Bağla'nın yazısında bu konu genişlemesine inceleniyordu), ayrıntılı bir teori içinde, aydınları ve görevlerini inceler. Gramsci'ye göre aydınlar yalnızca proletaryaya bilinç vermekle değil, aynı zamanda kapitalizm-öncesi toplumlardan beri halkın süregelen bütün özlemlerini, proletaryanın başını çekeceği bu özgürlük mücadelesi içinde özümlemekle yükümlüdürler.

Bugünün toplumları içinde verilecek bu mücadelede, parti içinde bir yöneten-yönetilen ilişkisi olması zorunludur. Bu, hem farklı bilgi düzeylerinden, hem de daha önemlisi, savaş niteliği de taşıyan mücadelenin merkezî yönetime duyduğu ihtiyacından ileri gelmektedir. Ama Gramsci, bunu «teknik» bir zorunluk olarak niteler. Bu teknik zorunluk aşılsa bile, «temel sorun» aşılamaz:

> Şunu açık seçik görmek gerekir ki, son çözümlemede yönetilenlerle yönetenler arasındaki bölünme, toplumsal gruplar arasında görülse bile, bu bölünme, tek bir grup, hattâ toplumsal olarak bağdaşık (mütecanis, homogéne) bir grubun içinde de bulunmaktadır. İşte sorunların böyle birarada bulunuşuna bakarak her ögede yalnız «teknik» zorunluluğu görenler temel sorunu dikkate almamaktadırlar.
>
> Aynı grubun içinde de yönetilenlerle yönetenler arasında bölünme olduğuna göre hiç bir sapmaya meydan vermeyecek ilkelerin saptanması zorunluluğu doğmaktadır.

Burada, Gramsci'nin «mutlak eşitlik» anlayışına, insana şaşırtıcı da görünebilecek muhalefetini izliyoruz. Başka Marksistlerde görmeye alışık olduğumuz bir şey değil bu. Öte yandan, bildiğimiz pek çok Komünist önder bu eşitliği ilkede kabul etmekle birlikte, uygulamada buna aykırı politikalar kurmakta ya da bu gibi politikaların koşullardan ötürü zorunlu olduğunu söyleyerek savunmaktadırlar. Oysa Gramsci, ilkede bir eşitlik olacağına inanmaz görünmekle birlikte, olabilecek eşitsizliğin en zararsız düzeye indirgenmesi için çareler düşünmektedir.

Gramsci'nin, eşitliğe inançsızlığı nereden ileri gelebilir? Bugünün dünyasının koşulları içinde baktığımızda, «sağduyu»dan diyebiliriz belki. Örneğin, Lenin de, herhangi bir Bolşevik işçi militan da, aynı örgütün parçası olarak eşittirler. Sosyalist düzende, aldıkları maaşlar veya yararlandıkları imkânlar bakı-

mından da eşit olabilirler. Ama son analizde, eşit diyebilir miyiz ikisine de? Böylece Gramsci'nin nihaî aşamada da «kişisel yetenek» sorununun ortaya çıkacağını, dolayısıyla, bugünkü koşullarda görülen «teknik» zorunluklar silinse bile, insanlar arası mutlak eşitliğin sağlanamayacağını düşündüğü tahmin edilebilir.

Bugünün teknolojisi, bize bu sorunun da aşılabileceğini gösteriyor. Gerçi teknolojik imkânlar henüz hiçbir yerde bu gibi amaçlar için kullanılmıyor. Ama varolan potansiyel üstüne düşündüğümüzde, bu sorunun aşılacağını görebiliriz. Bu imkânlar Gramsci'nin yaşadığı çağda henüz yoktu. Gelgelelim, ondan önce yaşayan Marx, en geniş ufkunu kurarken, bu çeşitten bir mutlak eşitlikten taviz vermeye gerek görmemişti.

Şimdilik, Gramsci'nin bu sınırlılığını geçerek, düşündüğü çarelere gelelim. Gene Lenin gibi bir örnek üstüne düşünürsek, ortadaki eşitsizlik, toplumun kurtuluşu için bir dezavantaj değil, bir avantaj olarak da yorumlanabilir. Gramsci gibi iradî eyleme ağırlık tanıyan bir düşünür, «iyi ki Lenin gibi bir önder çıktı da, kimsenin gerçekleştiremediği bir kurtuluşu gerçekleştirdi» tarzında düşünmeye eğilimli olmalıdır. Demek ki bu şekilde kişisel yetenek düzeyinde ortaya çıkacak bir eşitsizliğin, toplumun genel çıkarlarına aykırı olması gerekmez. Ama, aykırı olmayacağının bir garantisi de şu anda ortada yoktur. Öyleyse, gerek parti, gerekse toplum (geleceğin toplumu) için öyle bir işleyiş mekanizması bulunsun ki, kişisel yeteneklerden doğacak eşitsizlikler, partide ve toplumda yeni baskı, yeni hegemonya yapıları oluşturmasın.

İşte bu anda, bilimin de Gramsci'ye epey tehlikeli bir nesne gibi göründüğünü düşünebiliriz. Çünkü, toplumsal gerçeklik karşısında belli bir özerkliğe sahip bir bilimsel alan varsa, toplumun da bu yol gösterici bilim ışığında yönetilmesi zorunlu bir şey olur. Şu halde, Platon'un **Devlet** diyalogunda önerdiği «filozof yöneticiler» türünden bir yeni seçkinler sınıfının oluşması kaçınılmazlaşır. Bu tehlikeyi önlemek için bilimin toplumdan kopması önlenmeli, bilim toplumun organik hayatı içinde bir yere oturtulmalıdır. Bilim, böylece «halka açık» bir hale getirilmelidir, demokratikleştirilmelidir. Bunun yolu da, Gramsci'ye göre, bilimi ideolojiye, «dönemin bilinci»ne her an tercüme edilebilecek bir biçime dönüştürmektir. Bir yandan bilimin doğal taşıyıcıları olan aydınlar «ortaklaşa aydın» olan parti yapısı içinde kitleyle organik ilişki içine sokulurken, bir yandan bilimin kendisi de, kitlelerin kendisine ulaşabilmesi için, **ideolojikleştirilmelidir.**

Gramsci'nin oluşturduğu politika bilimi ya da kendi deyimiyle praksis felsefesinin (bunun ayrıntılarına önümüzdeki sayıda girebileceğiz) birçok belirleyici ögesini kavramak için, bilime verdiği bu rolü anlamamız gerekiyor. Ayrıca, gerek epistemolojisinin, gerekse teorik amaçlarının, bu bakımdan tam bir özdeşlik içinde olduğunu görüyoruz ki, düşüncesinin kendi içinde bütünsel ve tutarlı olması için böylesi zorunluydu.

Marksist teoride bilimin baskı altına alınması, kaçınılmaz olarak ahlâkçılığı ön plana çıkarır. Aynı şeyi Gramsci'de de gözlemleyebiliyoruz. Hattâ, bilim ve ideoloji arasında yaptığı seçmenin gerekçesi dahi ahlâkîdir. Amacı, yöneticilerin bilimi öne sürerek kendilerini kitleden koparmamaları, bilimi kitle ile «concensus» (fikir birliği) içinde uygulamaları, konu bilimsel olsa bile konuşmada yönetenle yönetilen arasında **dil farkı** bulunmamasıdır v.b.

Ama böyle olması gerekir mi? Bizce, tam tersine, bilimsel düşünce ile ideolojik düşünce arasındaki farklılığı kabul etmek, Gramsci'nin kişisel yetenekler arasında sonsuza kadar varolacağını kabul ettiği eşitsizliği teorik olarak yok etmenin ön-koşuludur. Çünkü bilimle ideoloji arasındaki ayrım doğrudan doğruya insan düşüncesinin yapısının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır ve özünde herhangi bir sınıfsal ya da zümresel belirlenmesi yoktur. Bugünün toplumunda, belirli sınıflardan insanların öncelikle ideoloji içinde, belirli sınıflardan insanların ise bilimselliğin baskın geldiği bir yapı içinde düşünmeleri, bugünün sınıfsal ayrımları ve hepsi de bundan kaynaklanan bir dizi yan etmenden ileri gelmektedir. Ama bizce bu Gramsci'nin düşündüğü gibi «temel» bir ayrım değildir.

Bilim ile ideoloji arasında bir ayrım bulunması, bilginin mutlak olmamasının zorunlu bir sonucudur. İnsanlar bu nedenle hayatlarının bütününü bilimsel ölçülere göre düzenleyemezler. Özellikle gündelik hayatta, ide-

oloji her zaman varolacaktır. Çünkü ideoloji insanlar arası dolaysız ilişkilerden kendiliğinden doğar. Bilim ise, bu ilişkilerin dolaysızlığının aşılmasıyla oluşur. Sürekli değişerek ilerleyen hayat içinde «mutlak gerçeklik» diye bir şeyin olmayacağını bildiğimize göre, hayatımızın belirli alanlarını ideolojinin düzenlemesi de zorunlu olacaktır.

Ama yanlış olan, toplumdaki bazı insanları ideolojiyle, başka insanları da bilimle hareket eden kişiler olarak görmektir. Yani, ideolojik tornadan çıkmış beyinlerle bilimsel tornadan çıkmış beyinler yoktur. Bilim de, ideoloji de aynı zihin içinde yer alır. En büyük bilim adamları dahi, ideolojiden kurtulmamışlardır (ayrıca, baskıcı bir sınıfın ideolojisi olmadıkça, ille de kurtulunması gereken bir felâket değildir ideoloji). Bunu, hem özel hayatlarının değerlerinde, hem de bizzat ileri sürdükleri teorilerde varkalan ideolojik ögelerde bulabiliriz. Zaten böyle olmasa, bilim bir kerede kurulur, doğrulanması veya yanlışlanması mümkün olmaz, kesinleşir ve gelişmezdi.

Geleceğin eşitlikçi toplumu ise, bilimselliğin bütün insanların paylaşabileceği bir hale getirildiği, ideolojinin ise, şimdiye kadar hiçbir zaman olmadığı gibi, bilimsel bir dünya görüşünden kaynaklandığı toplum olacaktır. Aslında, bu toplumun herhangi bir döneminde totaliterleşmemesinin tek garantisi son analizde bilimdir. Çünkü ancak bilimin herkesin temellük edebileceği hale gelmesi, herkesin kendi hayatını en doğru biçimde düzenlemesi ve politik kararlara bu ilkelerle katılması sonucunu sağlar. Bu sağlanmadıkça, toplumun **ideolojisini** baskıcı biçimlerde belirleyebilecek mekanizmaların doğması da önlenemez. Burada «baskı» kavramını da biraz açmak gerekiyor. Sınıflı toplumun bize kazandırdığı düşünce alışkanlıkları yüzünden, baskıyı öncelikle ekonomik sömürü ve bunu sağlamak için gerekli politik baskı biçiminde kavrıyoruz. Oysa bütün bu sınıfsal olumsuzlukların giderildiği bir toplum işleyişi içinde, insanların düşüncelerini belirlemek de çok önemli bir baskı biçimi haline gelebilir. İşte bu baskıyı önlemenin yolu da, topluma ideolojik düşünce tarzını hâkim kılmak değil, bilimsel düşünce yöntemini herkesin kullanımına açmaktır.

Bu söylenenlerden sonra Gramsci'nin gördüğü tehlikelere karşı önerdiği çareye baktığımızda, önerilen çarenin düşünülen kötülüğü ortadan kaldırmak şöyle dursun, bu kötülüğün temelini hazırladığını görebiliriz. Gramsci'nin organik parti hayatı, kitle partisi, aydınların organikleştirilmesi gibi kavramlarında, Stalinist bir seçkinler partisine karşı çıkmak, bunun yerine daha demokratik bir yapı koymak istediği açıkça anlaşılır. Ama, Gramsci'nin historisizmi ve buna bağlı olarak, bilimi üstyapının bir parçasına, dönemin bilincinin bir ögesine indirgemesi, aslında onu aynı noktaya gerisin geri getirmiştir. Çünkü, bir tarihî dönemin tek bir doğrusu varsa ve bu doğru o dönemin kendi hakkındaki bilinci içinde belirleniyorsa, bu yapı içinde bir Stalin'in ortaya çıkması nasıl önlenebilir? Stalinizm, yöntemlerini küçük ölçüde değiştirerek, Gramsci'ci bir parti yapısı içinde de varolabileceği gibi, fazladan bir avantaj da elde ederek, kendisine karşı alternatif çıkmasını daha başlangıçtan önler. Yönetenle yönetilen arasında, «teknik zorunluk» ötesinde, temele dayalı bir ayrım zorunluğunu kabul ediyorsak, öte yandan, bir dönemin bir doğrusu olduğunu ve bunun sınıf ve örgütünün tarihî süreç içinde vardığı aşamaya göre belirleneceğini varsayıyorsak, kuracağımız modelde belki Stalinist **şiddet ögesini** bertaraf edebiliriz; ama ideolojik diktatörlüğü gideremeyiz. Tersine, böyle bir dıktanın epistemolojik haklı gösterilme gerekçesini hazırlamış oluruz.

Ama bilimle ideoloji arasındaki ayrımı kabul ediyorsak, bir tarihî dönemi tek bir ideolojik doğruya indirgeyen düşünce sisteminin dışına çıkarız. Bu bize sürekli eleştiri imkânını kazandırır. Eleştiri ve tartışmanın da nesnel ölçütleri, bilimsel düşünce yapısı içinde verilmiştir. Sorun, düşünceyi monolitikleştiren ideolojik birlik yoluyla, bir koyun sürüsü demokrasisi sağlamak değil (çoban da konumu gereği hep sürünün iyiliğini düşünür, ama sonunda gene çobandır), düşünce çeşitliliğine yer veren bir bilimsel açıklık temeli üzerinde sosyalist demokrasiyi kurmaktır. Historisist anlayış, bütün toplumsal yapıları özdeşlemekte ve tepeye «tarihî dönemin bilinci» dediği ideolojik doğruyu yerleştirdiği gibi, insanlar düzeyinde de, bu bilince tekabül edecek hiyerarşi kurmaktadır. Bilim ise, teorik alterna-

tiflere hak tanıdığı ölçüde, insanlar arasında da demokratik bir işleyişi öngörür.

GRAMSCİ TEORİSİ İLE MAOİST PRATİK ARASINDAKİ PARALELLİK

Yazının bu son bölümüne kadar, bölüm başlığının içerdiği soruna açıkça değinmedik. Ama buraya kadar birçok okurun dikkatini çekmiş olmalıdır bu paralellik. Önemli değil ama, bir iki somut göstergeye lafın başında işaret edelim. Bu sayıda yazısını sunduğumuz Magri'nin kurucularından olduğu **Il Manifesto** dergisi çevresinde oluşan grup, siyasal pratiğe parti olarak katılma kararı verdikten kısa bir süre sonra, İtalya'daki bazı, görece bağımsız Maoist gruplarla birleşme yoluna gitti. Gene İtalyan Komünist Partisi'nden ayrılan ve Gramsci üstüne kitap yazan, Gramsci düşüncesinden yararlanan M. A. Macciocchi'nin Çin üstüne yazdığı kitapta, Maoist pratiğe duyduğu yakınlığı izlemek mümkün. Bunlar, raslansal buluşmalar olmasa gerek.

Buraya kadarki bölümlerde, bilim ile felsefe konusunda çizdiğimiz çerçeve içinde düşündüğümüzde, Mao'nun yaptığı şeyi en doğru biçimde, felsefenin bilim yerine konulması olarak açıklayabileceğimiz sonucuna varıyoruz. Aynı şekilde, historisist epistemoloji de Mao'nun bütün teorik önermelerinin temelinde yatar. Bunun birkaç somut teorik ve pratik örneğine bakalım.

Çelişki üstüne yazdığı ünlü ve önemli yazıda, Mao'nun bilimsel pratiğe ışık tutacak önerileri olmuştur. Ama yazı kendisi bilimsel değildir. Bu bilimsel olmama özelliği, sadece yazının dilinin didaktik ve pedagojik olmasıyla açıklanamaz. Sorunun bütün ele alış biçimi özünde felsefidir. Diyalektiğin, sürekli bir mücadele oluşu, karşıtların sürekli yer değiştirmesi, bilimsel bir kesinliğe uyularak konulmamıştır. Böylece, kökenleri, etkililik alanları v.b. belirlenmemiş çelişkilere bağlanan hayat, her zaman için bilimsel değil, felsefî bir yorumcunun açıklamasına muhtaçtır.

Batı düşüncesine daha yakın formasyon almış bizler için Mao'da efsane gibi görünen birçok şey, aslında felsefe uygulamasıdır. Bizler, gene burjuva kültürü içinde felsefenin ağdalı, anlaşılması zor bir şey olduğuna koşullanmışız. Mao'da ise Gramsci'nin de özlediği şekilde popülistleştirilmiş bir felsefe var. Örneğin, **Çelişki Üstüne**'den sonra yazılmış bir metinde Mao diyalektik çelişkiyi şöyle anlatıyor: «Her şey karşıtların birliğinden oluşur. Bir elın beş parmağından dördü bir yana, başparmak ise karşıt yana bakar. Böylece elimizle bir şeyler tutabiliyor, kavrayabiliyoruz. Ama hepsi aynı yöne baksalar hiçbir işe yaramazlardı.» Hiç şüphe yok ki, bu bilimsel açıklama yöntemi değildir.

Bilime karşı bu felsefîlik, her zaman öznelciliği getirir. Bunu önlemek için Mao, bir çeşit «nesnel belirleyici» olmak üzere, politikanın önceliğini postüla olarak koyar. Baş çelişki olarak adlandırdığı ve tamamen keyfî bir biçimde her yerde dolaşabilen çelişkinin biçim değiştirmeleri, politikaya göre belirlenmektedir. Koşullara göre bazan altyapı, bazan üstyapı; bazan teori, bazan pratik; bazan iç düşman, bazan dış düşman v.b. Gelgelelim, böyle bir politik belirleme ilkesini getirmek, historisist felsefenin öznelciliğini giderir mi? Gidermez, çünkü zaten «sınıf-özne» demekle «politika» demek arasında bir fark yoktur. Politika, statik durumunda (yani soyutlanmış halinde) «sınıf-özne» dediğimiz varlığın dinamik halindeyken içinde bulunduğu şeydir; özne ile politikası zaten birbirinden ayrılmaz. Sonuç olarak, altyapı veya üstyapıyı, iç düşman veya dış düşmanı v.b. tesbit edecek olan, sınıfın öznel bilincidir; o andaki bilincidir. Bu bilinç de, son analizde, bir Mao'nun (veya bir Stalin'in) belirlediği bir şeydir.

Macciocchi'nin verdiği bir örnek var. Bir bilim adamı, kültür devrimi sırasında özeleştiri yaparak, bilimin önemini yadsıyor. Kullandığı sözler, Maoist pratik kadar, Gramsci'nin sorunsalına da uygun: Rektör «bu saçmalıkları, 'bilgi bireysel bir iştir, ün ve başarı kazanmaya yarar' iddiasıyla haklı göstermeye çalışıyordu. Ayrıca teorinin her şeyden üstün olduğu anlayışı, işçi ve köylüleri basit şeylerin gerçekte derin muammalar olduğuna inanmaya götürüyordu.» Burada, sadece teorinin ayrıcalıklı bir konuma getirilmesine karşı duyulacak haklı tepki sözkonusu değil. Teorinin kendisi küçümseniyor ve bilim, ahlâkî gerekçelere bağımlı kılınıyor. Sonunda, örneğin Mao'nun falanca üç beş maddelik aforizmasının, bütün bilimden daha önemli olduğu anlaşılıyor.

Bu bağlamda akla gelebilecek bir başka örnek de, Maoist metinlerde sıkça raslanan, doktorun ameliyat yapmadan önce **Kızıl Kitap** okuması olayıdır. Ameliyatın başarısının, tıbbî ustalıktan çok bu okumadan ileri geldiği ima edilir. Bu da, bilimin ahlâk ve felsefeye bağımlı kılınmasının bir örneğidir.

Burjuvazi ile proletaryanın mücadelesi üstüne Mao'nun veya Maoistlerin söylediği sözler, çoğumuza mizah gibi geliyor. Bu mücadelenin on bin yıl sürmesi ya da burjuvazi ile proletaryanın mücadelesinde iktidarın sürekli el değiştirmesi ve bu arada yıllarca parti militanlığı yapmış insanların birdenbire burjuva ajanlarına dönüşmeleri, bizim bilimden kaynaklanan zihnimize çok aykırı düşer. Ama historisist mantık içinde düşünürseniz doğal bunlar. Bir Lin Piao'nun yanlışı (neyse o yanlış) bilimsel terimlerle gösterilecek bir şey değildir, çünkü bütün kitlenin bu sorunu anlaması gerekir. Şu halde, sorun, dönemin bilincine uygun biçimde anlatılacaktır. Önemli olan, yaşanan gerçekliğin paylaşılmasıdır. Çin tiyatrosunda iyiler iyi, kötüler kötü maskesi giyiyorsa, Lin Piao'nun politik olarak karalanmasının yolu, onun da yüzüne «emperyalizm ajanı» maskesini takmaktır.

Öte yandan, hayat iki karşıtlı bir mücadeleye indirgenmiştir. Nesnel bilimsel doğru olmadığına göre, doğru, toplumun geçirdiği tarihî süreç içinde tesbit edilecektir. Bu mücadele de ahlâkî ölçüler içinde yürüyecektir. Az önce sözü edilen rektör, bu dönemin ahlâkına uymuyorsa, ancak burjuva olabilir. Aslında burjuva, «bizden olmayan» demektir.

Gramsci'de, aydınların ve partinin, geçmiş dönemlerin kültürünü özümlemek ve geçmiş popüler özlemleri proletarya davasıyla birleştirmek gibi bir görevleri olduğunu görmüştük. Aynı şeye Mao'da da raslanır. Anonim atasözlerinin, Konfüçyüs veya başka Çin düşünürlerinin sözleri, Mao'nun metinlerinde sürekli geçer. Hattâ, ünlü Lin Piao ve Konfüçyüs kampanyasında bile Mao'nun Konfüçyüs'den yana sözler söylediği biliniyor. Mao bütün bu geçmiş kültür ögelerini devrimselleştirme süzgecinden geçirerek kullanır. Böylece, proletaryanın ardına, tarihin kültür mirasının gücünü de koymaya çalışır. Hele Çin gibi proletaryası zayıf bir ülkede, bu popülist miras daha fazla önem kazanmaktadır.

Gramsci'de proletaryaya bilinç götüren aydınların ayrıcalıklı bir yer edinmelerinin önlenmesi için sınıfla organik ilişkiler kurmaları gereğine değiniliyordu. Çin'de de, kafa ve kol emeği arasındaki ayrımı yok etmek amacıyla birtakım girişimler olduğunu biliyoruz.

Gramsci historisizminin düşündürücü bir yanı, partinin, kendi toplumu içinde, sınıf ve aydınlar ilişkilerinin içe kapanmasıdır. Gramsci'nin partisinin hareket alanının, kesinlikle tek bir toplumsal formasyonla sınırlı olduğu düşünülebilir. Ama Gramsci'de pek belirgin olmayan, en azından bir ilke olarak konmayan bu özellik, Çin'de olgunlaşmıştır. Çin, hiçbir şekilde enternasyonalist değildir. Dünyadaki Maoist gruplarla da böyle bir ilişkisi yoktur.

Mao'nun kültür üstüne sözleri, örneğin «anti-emperyalist mücadele» döneminde yalnız «anti-emperyalist» kültür, sosyalist dönemde sosyalist kültür olabileceği gibi, Kategorik önermeleri de, sadece historisist (tarihî dönemin bilinci) epistemoloji temelinde anlaşılırlık kazanır.

Son olarak, ünlü «sosyal emperyalizm» sorununa gelelim. Çok kişinin düşündüğünün tersine, Sovyetler Birliği'nin sosyal emperyalist olması veya olmaması, bu ülkenin bilimsel analizinden çıkacak, bu ülkenin yapısı içinde tesbit edilecek bir şey değildir. Sovyetlerin emperyalist olup olmamasını, Çin'in yaşadığı tarihî dönem ve onun kendi hakkındaki bilinci belirler. Çin'in tarihî dönemi böyle gerektiriyorsa, Sovyetlerin emperyalist olduğu yolunda bir kampanya açılacaktır. Bu kampanyada, bazı ampirik veriler, rakamlar, istatistikler de kullanılabilir. Ama bu aldatıcı bir şeydir.

Dünyada, bu çağda, tartışma bu gibi araçlarla yürütüldüğü için verilmiştir bu rakamlar. Şu kadar sermaye çıktı, şu kadar gelir geldi; SBKP'de şu kadar işçi, şu kadar işçi olmayan üye var v.b. Bu gibi şeyler söylendi, söyleniyor da. Ama bunlara verilen cevapla ya da bu konuda yapılan **bilimsel** analizlerle iş bitmiyor. Siz bu tür kanıtlar gösterdiğinizde, Maocular yeni rakamlar çıkarabilir ve bu tartışma sonsuza kadar uzar. Çünkü iddiayı ortaya çıkaran mantık, böyle istatistik veriler sunan ampirik mantık değil, bunun ardında yatan historisist mantıktır. Dolayısıyla Çin'in

içinde yaşadığı tarihî döneme ve bunun bilincine göre, Sovyetler Birliği revisyonist, kapitalist, emperyalist ve faşist olabilir. Ne olduğu, Çin'de tesbit edilecektir.

Son olarak bir de «özeleştiri» konusuna değinelim. Bununla, historisist mantığın yapısını tamamlayabiliriz sanıyoruz. Gramsci'de, bilimsel ölçüt yokluğunda, teorinin sınanma yerinin pratik olduğunu görmüştük. Bu nedenle tarihe bir çeşit **deneysel** yapı olarak bakılıyordu. Belli bir politika deniyor, verdiği sonuçlara göre ya devam ediyor, ya da vazgeçiyordunuz. Mao'da da teori ile pratik arasındaki ilişki tastamam böyle konmuştur. Gramsci'de olduğu gibi Mao'da da bu durum sonuçta katı bir ampirizme yol açar.

İşte özeleştirinin Çin'e ve Maocu gruplara özgü biçimi de buradan kaynaklanmaktadır. Özeleştiri, bir politika veya tedbirin bir iskandil gibi tarihe sarkıtılması, ama bundan ters sonuç alınması durumunda zorunlu olur. Historisist anlayış sürekli olarak bilimsellikten kaçındığı için, yanlış bir şey uygulanması da ansızın ahlâkî bir olay görünümü kazanır. Daha eski dönemlerin günah çıkarma olayıyla karşılaşırız. Ve gene ölçütler bilimsel olmadığı için, suç, son analizde dışsal bir nesneye, örneğin içimizdeki burjuva kalıntılarına yüklenir.

Kişisel bir düzeyde, bir Maocu militan biriyle evlenebilir. Yaptığı seçme için gerekçesi, evliliğin yoldaşlığa dayanması gereği olabilir. Bir süre sonra ayrılabilir. O zaman da gerekçesi, aynı şeyin tersine ifadesi olabilir. Örneğin, karşılıklı sevgi olmadan evlenmek yanlış, diyebilir.

Örgütsel bir düzeyde, küçük burjuvalara taviz vermemek gerektiği söylenebilir. Böyle bir karardan sonra, bütün grup, kendi dışındakilere karşı sert ve saldırgan bir tavır takınır. Ama bir süre sonra, demokratik mücadele içinde itici olmamak gerektiği kararına varılabilir. Gene, dış durumda değişen bir şey yoktur. Sadece iskandil tutmamıştır, yeni bir iskandil atmak gerekir. Kişisel düzeyde olduğu gibi, bu durumda da örgütsel düzeyde bir özeleştiri âyini düzenlenir.

Daha da üst politik düzeyde, örneğin Çin'in yeni bir iktisadî politikaya girmesi gibi bir durumda, dış politika aynı şekilde değişebilir. Örneğin, Çin'e göre değişmesi gereken Sovyet Rusya, Çin'deki iktisat politikasının değişmesi sonucunda tenzil-i rütbe ile faşizmden ta revizyonizme kadar düşebilir. Bu duruma uygun günah çıkarma veya cin kovma törenleri de, gereğince yerine getirilir.

Mekanizma bu şekilde işledikçe, diplomatik demeçlere bakarak Çin'in politikasının değiştiğini düşünmek boşuna olur. Çünkü bütün bu değişkenlikler bu biçimde sürdükçe, aslında anlamamız gereken, politikanın değişmediğidir. Temeldeki politikanın.

Gramsci teorisi ile Çin pratiği arasındaki paralellik bize çok açık görünüyor. Bunu, Mao'nun Gramsci'yi okumuş olmasına bağlamaya çalışmak boşuna ve anlamsız bir çaba olur. Belki okumuş, belki de hiç okumamıştır Mao. Her ikisi de şaşırtıcı sayılmaz. Çünkü böyle bir paralelliğin ortaya çıkması, ille de bilinçli bir uygulamayı gerektirmiyor. Tarihte alternatifler sayılamayacak kadar çok gibi görünse de, gerçekte o kadar çok değildir. Gramsci ve Mao, benzer koşullarda beliren tepkileriyle, benzer epistemolojik seçmeler yaptılar. Bu başlangıç, daha sonra kurulan sistemler arasında yapısal paralellikler olmasına yetiyor.

Bu paralellik, Marx'ın tarihî gelişme üstüne söylediği bir sözü akla getiriyor: Maymunu anlamak için insan anatomisine bakmak gerektiği sözü. Biz de bu ilkeyi uygulayarak, Gramsci'nin teorisinin nereye varacağını, Mao'nun pratiğine bakarak göstermek istedik. Tabiî, yalnız buna bakarak değil. Son bölüme kadar, bu çıkış temelinin getireceği sonuçları teorik bir dille anlatmaya çalıştık. Ancak son bölümde somut örneklemeye girişitik. Gelgelelim, bu somut örneklemeyi gösterince, buradan, Gramsci'nin özlediğini Mao'nun gerçekleştirdiği gibi bir sonuç da çıkarmamalı. Kanımızca, karşısında yalnız Kautsky'yi değil, Mao'yu da görseydi, historisizm tuzağına düşmeyebilirdi Gramsci. Çünkü bu temel üstüne kurulmuş bir parti anlayışının da temelde özlediği demokrasiyi sağlamaktan uzak kaldığını görebilirdi. Bu, şüphesiz ki üzerinde fazla spekülasyona gerek olmayan bir düşünce. Belki de bir temenni. Ancak, şu son somut örneklemeden sonra, şunları da eklemek isteriz.

Bilimi bir yana itmek ve gerçekliği, bir tarihî dönemin bilincine indirgemek, tarihin şimdiye kadarki determinizmini kırmaya yetmez. Yeterli olduğunu söylemek için, belki

bir üst düzeyde, ama gene ekonomist çerçevede kurulmuş bir ideolojiyi benimsememiz gerekir. Çünkü: Bu anlayışla çalışan bir parti halkı sömürüden, giderek yoksulluktan kurtarabilir. Dahası, halkın sürekli bir mutluluk içinde yaşamasını, kötülükleri de, birtakım kolektif âyinler içinde defettikleri bir ideolojiyi de sağlayabilir. Ama bu, insanın varacağı son aşama kesinlikle değildir. Çünkü böyle bir sistem, kaçınılmaz olarak, bir Mao'yu gerektirmektedir (tabiî Mao'nun yerine başkaları geçebilir, hattâ bunlar bir kişi olarak Mao'yu kötüleyebilir de; çok büyük bir âyin gerektiren çok büyük bir dönüşümde, bizzat Mao toplumdan kovulan cin olabilir). Belli bir eşitlik vardır, kimse «bilimsel» olduğu için başkasına üstün olmaz v.b. Ama bu topluma bir yarı-tanrı gereklidir. Herkes, en alt ideolojik düzeyde olanın anlayış imkânı çevresinde birleşerek eşitleşirken, bu eşitlikçi yapıyı düzenleyecek, felsefeyi yönetecek, sloganları düzenleyecek bir büyük kişi ya da kişiler grubu zorunlu olur. Çin'de bunun için yıllardan beri Marksist - Leninist bilimin pek fazla sözü edilmemiş, bunun yerine «Mao Zedung düşüncesi», yani bir felsefe ve ahlâk sistemi konmuştur. Historisist Gramsci, Komünist Partiyi «Modern Prens» olarak tasarlamıştı. Mao, belki de «Modern Konfüçyüs» olarak, ona tasarımına en uygun somut imgeyi yarattı. Bizce sorun, kitleyi en alt **ideolojik** düzeye mahkûm ederek mutlu kılmak değil, daha pek çok mutsuzluğu da göze alarak, kitlenin mümkün olan en yüksek bilimsellik düzeyine ulaşmasının yollarını düşünmek.

■

Lucio Magri

Lucio Magri politik hayata İtalyan Komünist Partisinin bir üyesi ve militanı olarak başlamış bir devrimcidir. Oldukça erken bir çağında, Gramsci düşüncesiyle yakınlık kurdu. Bu dönemde (altmışlara kadar) İtalya'da, Komünist Partisi Gramsci'nin adına sahip çıkıyordu. Ancak, eserlerinin yaygınlaştırılması konusunda fazla bir çabası yoktu. Parti dışında ise, Della Volpe ve Coletti'nin kurduğu Marksist gelenek güçlüydü. Bu geleneğin ayırıcı özelliği, Gramsci'nin aksine Hegel'i karşısına almasıydı.

Magri, burada çevirisini göreceğimiz yazıyı bu ortamda, 1963 yılında yazdı (yazı, ilkin **Critica Marxista** adlı dergide yayımladı). Bu yazıyla Gramsci sorununu, partinin devrimciliği ve parti içi demokrasinin işleyişi gibi önemli sorunlarla ilişkileri içinde gündeme getirdiği halde, başlangıçta yazının çok fazla yankı uyandırmadığı anlaşılıyor. Bundan iki yıl sonra Magri, parti önderlerinden Amendola ile, kapitalist ülkelerde her ikisi de başarısız kalan komünist ve sosyaldemokrat partilerin birleşmesi önerisi üzerine yazılı polemiğe girişti. Bu arada, Amendola'nın yandaşları Magri'yi «Troçkizm» ile suçladılar! Ama Magri bundan sonra da, çeşitli sorunlar üstüne tartışmasını sürdürdü. Bir seferinde Avrupa komünist partilernin Cephe politikalarını eleştirdi. Bir başka keresinde, Amendola'nın, Fransız Komünist Partisi ile birleşmek ve hem burjuvaziye, hem de öğrenci hareketine karşı ikili bir cephe açmak önerisine karşı çıktı. Bu, parti yayın organlarında yayımlanan son yazısı oldu.

Magri ve az sayıda arkadaşı 1969'da partiden ayrılarak **İl Manifesto** dergisini çıkarmaya başladılar. Magri dışında bu girişime katılanlar Milano İKP milletvekili ve bir zamanlar kültür kolu başkanı olan Rossana Rossanda, Roma milletvekili Aldo Natoli, Napoli milletvekili Massimo Caprara ve daha önce **Unita**'nın editör yardımcısı olan Luigi Pintor'du. **İl Manifesto**'nun editörlüğünü Magri ile birlikte, önümüzdeki sayıda gene parti kavramı üstüne yazısını sunacağımız Rossana Rossanda yürüttüler. Aynı yıl, bu dergi çevresinde olanların hepsi İKP'den ihraç edildi.

İl Manifesto'nun dergi olarak belli başarıları oldu. Bunların başlıcası, Gramsci'nin teorik katkıları sorununu gündeme getirmesiydi. Ancak bir süre sonra, grup, partileşme yoluna gitti. Parti olarak herhangi bir başarı kazandığını söylemek mümkün değildir. Seçimlerde, İKP solundaki partiler oyların çok az bir yüzdesini alabiliyor. Son seçimde de durum değişmedi. Manifestocuların parti olarak bazı Maoist gruplarla işbirliğine girdikleri de biliniyor. İtalya'da, «resmî» Maocu sayılabilecek grubun dışında birkaç grup daha var ve bunlardan bazıları Manifestocularla yakın. Magri'nin yazısı için yazdığımız uzun tartışma yazısında, Maocularla Manifestocular arasında böyle bir yakınlığın niçin şaşırtıcı olmayacağını açıklamaya çalıştık.

Teorik çalışmalarına koyu bir Gramsci yandaşı olarak başlayan Magri'nin ,daha sonra bazı düşüncelerini değiştirdiği anlaşılıyor. 1963'de yazdığı bir makale, **New Left Review**'nun Mart-Nisan 1970, 60. sayısında yayımlandı. Biraz kısaltılmış olduğu belirtilen bu metin, bizim çevirdiğimiz metindir. Buna eklediği bir sonsözde, Magri, düşüncelerinin ne yönde değiştiğini açıklıyor.

LUCIO MAGRI

Marksist Devrimci Parti Teorisinin Sorunları

Çeviren GÜVEN ALTAN

Marx'ın eserlerinde proletarya partisinin bütünsel ve sistematik bir teorisini, yapısını ve özelliklerini bulmaya çalışmak, tıpkı sınıf kavramının sonuna kadar geliştirilmiş bir kavramını araştırmak gibi, boşuna olurdu. Bunlar Marx'ın düşüncesinde hiçbir zaman tam olarak geliştirilmeyen iki önemli noktadır.* Fakat bu, onun mantığı ve düşüncesinin bilimsel verimliliğinin özüne ilişkin olan bu kavramların bir tanımlamasının, Marx'ın eserinde örtük olarak da bulunmadığı anlamına gelmez. Marx'ın yorumcuları çok kez naklı olarak, onun düşüncesinin temel taşının **Feuerbach Üzerine Tezler**'de çok güzel ispat edildiği gibi, tek bir felsefenin değil fakat bütün felsefenin, bir ütopyanın değil, bütün ütopik düşüncenin eleştirisi olduğunu söylemişlerdir. Bu eleştirinin hedefi, insan tarihinin tümüne egemen olduktan sonra Hegelci sistemde hâlâ yıkılmadan kalan, varlık ve düşünce, tarih ve doğru arasındaki ayırımdır. Aynı zamanda Marx'ın eleştirisi, kendi hareketsizliğine veya raslansallığına terkedilmiş uyduruk bir tarih ile ondan bağımsız olarak gerçekleştirilmeye çalışılan mutlak idealler (dinî yabancılaşma) veya tarih üzerine soyut olarak inşa edilen (aydın ütopyacılığı) idealler arasındaki tüm ikilikleri ilkede ve gerçekte ortadan kaldırdı.*

Fakat bu eleştirinin şeklinden, tonundan ve bağlamından bellidir ki (On Birinci Tez: «Filozoflar dünyayı yalnızca yorumladılar; aslında, sorun onu **dönüştürmektir.**») Marx tarihin akıldışılığına veya determinizmin yanlış akılcılığına götüren herhangi bir yorumu yadsır ve hattâ onunla savaşır. Bilinçli amacı akıllıca düzenlenen kararlara ve amaçlara göre hareket eden özgür ve irade sahibi bir özne olarak insanın tarihteki eylemini teoride kurmak ve pratikte geliştirmektir.

MARX'IN PROLETARYA TEORİSİ •

Gerçekten Marx, başladığı varsayımla tutarlı bir biçimde, daha önce tamamen düşünsel düzeyde öne sürülen sorunları tarihî ve toplumsal gerçekliğe dayandırarak çözmeye çalıştı. Toplumsal gerçeklikle ve gelişmelerinin geniş boyutlarında insanın metafizik olmayan, nesnelci (objektivist)

* Marx'ın teorik çabasının çok büyük kısmı kapitalist üretim tarzının işleyişinin açıklanmasına ayrıldığı için, politika ve genel olarak üstyapı sorunlarına fazla vakit ayıramadı. Bu nedenle, böyle sorunları Marx'ın eserinde taslaklar veya ipuçları halinde buluruz.

* Bunlar, Feuerbach tarzı felsefeler ya da o günlerde yaygınlaşan, utopik sosyalizm biçimleri.

• Marksizm'de proletarya kavramının nasıl bir içerikle kullanıldığını açıklayan bu bölüm özellikle önemli. Yazarın bundan sonra önerdiği her görüş bu temele bağlı olduğu için, yazının bir bütün olarak anlaşılması da bu bölüme bağlı

olmayan bilimini ve böyle bir bilimin gerçekleştirilmesi için nesnel imkân ve somut eğilimi araştırdı.*

Eğer bu gerçeklik doğal bilimciye göre mümkün göründüğü gibi tamamen dışsal ve nesnel bir görüşle kavranabilseydi, sorun çok daha kolaylaşmış olurdu. Ama Marx kendisi, Feuerbach'ı eleştirirken, «her maddeciliğin başlıca kusuru, gerçek nesneyi duyulara göründüğü biçimiyle, yalnız nesne ya da nesne üstüne düşünce biçiminde kavradığını; ama duyusal bir insanî etkinlik, pratik etkinlik olarak, öznel biçimde kavramadığını» söyler. Marx tarafından geliştirilen diyalektik yöntemin temel özelliği, gerçekliğin, kendi oluşum sürecinden, onu bilen özneyle ilişkisinden, öte yandan da, genel bağlamından, içine konulmuş olduğu «bütünsellik»ten ayrılmayan bir analizini yapmasıdır.*

Her çeşit Platonculuğu ve idealizmi dışarıda bırakan, toplumsal ve tarihî gerçekliğin önemini, eğilimini ve değerini kavrayan bir araştırma yöntemi, gerçekte kendisiyle özdeşlenebilir bir temeli ön-gerektirir: Bu bilgiyi kavrayabilecek bir öznedir bu ve bu öznenin yapısı ve konumu, bu bilginin ortaya çıkmasını sağlamalıdır.* Başka bir deyişle öyle bir özne olmalıdır ki onun içinde ve onun için, bilim ve bilinçlilik birleşebilsin ve bu ikisinin (bilim ve bilinçlilik) karşılıklı diyalektiği, teori ve pratiğin birliği olan gerçek bilgi sürecini ortaya çıkarabilsin. Fakat tarihî gerçeklik içinde böyle bir insan ve toplum biliminin bir temeli bulunabilir mi? Çözümün, doğanın ve insan olmanın yarı-tarihî ve soyut bir tanımlamasında aranamayacağı açıktır. O zaman dogmatik metafiziğin sığlığına bir geri dönülür ve kurulacak diyalektiğin temeli engellenmiş olurdu. Eğer «insan» kavramı yerine tarihî olarak tanımlanan, «gerçek insan» kavramı konsa, çözüm daha da uzaklaşır.* Marx'ın analizinde karşısına aldığı kapitalist toplum, ve onun bilincini temsil eden tüm bilimsel ve kültürel düşünce, bir yanda, Marx'a toplumsal vücuttan kopmuş ve böylece tanımlamaya göre pratik bir acizliğin, kısıtlı bir bilinçliliğin, belirli bir çıkarın dar sınırlarında tutsak olmuş bir birey imgesi gösterdi. Öte yandan, henüz bilim ve tekniğin efendisi olmayan bu aynı birey, onlara, üretim ve pazarın nesnel yapılarına, «ikinci doğa»sı olarak topluma, bağımlı kalıyordu. Bir başka deyişle bu birey, toplumu ve tarihi kendi zorunluluklarına göre hareket eden, bütünlükleri bireyin bilgi alanının dışında kalan özerk güçler olarak görüyordu.

Bununla birlikte, Marx'ın analizi, bu yönde derinleşerek, toplumu belirleyen temel yapıyı ya da altta yatan mekanizmayı (başka bir söyleyişle, mübadele ve değerin genelleşmiş bir biçimi olarak kapitalist üretim ilişkilerini) çözer çözmez, bu tarihî özne gerçeklik içinde ortaya çıkıverdi. Bu özne, belli bir toplumsal bütünlüğün eleştirel bir bilincine ve bu bütünlüğü insanın kendini çevreleyen dünyanın bilgi ve denetimini elde etmesine imkân veren bir temel üzerine yeniden kurma imkânına zaten içsel olarak sahip

* Doğal nesnelerin ele alınmasında geçerli olan nesnellik ile Marksizmin bilinçli insanlardan oluşan toplumu ele alışındaki bilimsellik arasında önemli bir fark var. Marksizm, bir «objektisizm» değildir. Ancak, Magri de, ileride görüleceği gibi, öznel ögeyi fazlasıyla vurguluyor

* Marksist bilgi teorisinin can alıcı noktası. Burada, yan notla açıklanması mümkün olmayan bu konu yazıya yaptığımız girişte genişlemesine inceleniyor.

* Gramsci'cı ve başka her çeşit öznelci «historisizmin» çıkış noktası. Bu konu da girişte tartışılıyor.

* Marx-öncesi insan ve toplum kavramları, tarih boyutundan yoksundur. Tarih içinde insan ve toplumun aynı **özde** olduğu kabul edilerek bu **özün** ne olduğu düşünülürdü. Böylece insan ve toplum doğanın bir uzantısı ve bazı değişmez ahlâkî değerlere sahip varlıklar olarak tanımlandı. Oysa insanın ve toplumun tarih içinde gelişmesi böyle açıklanamazdı. Öte yandan, bugünün **verilmişinden** yola çıkan sözde «gerçek insan» tanımı da Marksizm dışıdır. Bu tür burjuva anlayışı sözde bir tarih boyutu getirir, ama bütün tarihin, bugün biçimlenmiş insana varmak için aktığını varsayar. Oysa insanın gerçek gelişmesi bundan sonra olacaktır.

olan bir «varlık»tı. «Toplum bilimini kendi bilincinde yeniden kuran» ve aynı zamanda bilginin nesnel temelini (ve bundan dolayı kendi tanınmasına yol açan analizi) temsil edebilen bu özne-nesne, proletarya idi. Proletarya —Şu veya bu proleter veya herhangibir özel andaki amacını kavrayışına göre bir bütün olarak proletarya değil, fakat proletaryanın **kendisi** ve bu **yapısı** ile tarihî olarak başaracağı işe göre proletarya.*[1]

Proletarya, gerçekte, kapitalist toplumu düzenleyen tüm mekanizmayı dile getirir ve özetler. Bir meta olarak insan emeğinin yapısını, insan ve emek arasındaki ayrılığı ve evrensel yabancılaşmayı (mülk sahibi sınıf ve emekçi sınıf aynı kendine-yabancılaşmayı temsil eder)* kendinde simgeler. Ama burjuvazi —«bu yabancılaşmada kendini yine de rahat hisseder, yabancılaşmasını özel gücü olarak kabul edip insan varoluşunu böyle görmek ister, oysa proletarya yabancılaşmasında yok olduğunu hisseder, bunda kendi güçsüzlüğünü ve insanî olmayan bir varoluşun gerçekliğini görür.»[2]

Bundan dolayı proletaryanın sınıf düşmanına ve onun kurtuluşuna karşı mücadelesi iki kat radikal bir anlamda evrenseldir. Öncelikle kendini kurtarırken, yönettiği mekanizmanın bir tutsağı olan ezen sınıfı da aynı zamanda kurtarır. İkinci ve daha genel olarak, bu kurtarış «tamamen insanî» bir toplumun oluşumunu mümkün kılarak, insanı toplumdan kopmaktan ve tarihin kör güçlerine bağlı kalmaktan özgür kılar.

Proletarya, bundan başka, içinde üretici güçlerin gelişmesi ve üretim sürecinin toplumsallaşmasının, varolan toplumsal düzenin yıkılmasına ve yeni bir temel üzerine yeniden kurulmasına imkân veren tarihî bir dinamizmin hem ürünü, hem de taşıyıcısıdır. Gerçekten bu sürecin çelişkileri böylesini zorunlu kılar. Bu şekilde devrim mümkün hale gelmekle kalmaz, zorunlu da olur* —insanın toplumsal bütünleşmesi ve tarihî kaderi üzerindeki bilinçli üstünlüğünü ilk kez başlatacak benzeri görülmemiş bir devrim. Bu, praksiste «felsefenin» üstünlüğünü yeni bir ışıkla aydınlatır. Proleter devrimi, toplumsal gerçekliğin biliminin, evrensel bir kültürün, «ideolojik olmayan» bilgisinin bir biçimi olarak ortaya çıkar. Vardığı doğru, tarihî gelişim içinde, devamlı öz-eleştiriye hedeftir, ama bu yüzden teorik olarak tanımlanabilir ve doğru olmaktan çıkmaz.*

* Yazarın, Marx'ın gençlik eserlerinden biri olan **Kutsal Aile**'den özetleyerek aktardığı bu görüş, çok kesinlikli bir biçimde formüllenmediği zaman, işçi sınıfının **teleolojik** bir yorumuna da yol açabilir.

* Olaya sınıflar ötesinde tüm insanlık düzeyinde bakılınca, hâkim sınıf da yabancılaşmanın bir kurbanı gibi görünüyor. Bu, bir sonraki paragrafta da tekrarlanıyor. Bu anlayışın, Gramsci'nin **iktidara geçiş** kavramına etkisi girişte ele alındı.

* Bu da, işçi sınıfına yüklenen teleolojik anlamın devrime yansıtılması gibi.

* Girişte uzun uzadıya tartışılan historisist açıklama biçimi. İdeoloji/bilim sorunu.

PARTİ VE SINIF

Emekçi sınıfın hem gücünü hem de büyüklüğünü temsil eden bu radikal ve evrensel karakter, aynı zamanda bir zayıflığı da içerir. Eskiden öncü olmuş her sınıf ve toplumsal grubun tersine, proletarya için, devrim bir aşma ve kendini yok etme demektir. Örneğin, burjuvazi kendi yapısını ve görünüşünü feodal toplumun bağlamı içinde ortaya koymuştur. Ona göre, devletin zaptı ve toplumun dö-

nüştürülmesi, kendi sınıf tercihlerinin genelleşmesini, yani «burjuva toplumunu» meydana getirecek nihaî olaydı* Oysa proletarya devrimi sınıfsız bir topluma hayat verir. Lukacs'ın yazdığı gibi: «Proletarya kendini-yok-etmedikçe, kendi mücadelesinin hedefine ulaşıp sınıfsız toplumu meydana getirmedikçe görevini tamamlamış sayılmaz».[3]

Kendini-yok-etme süreci yalnızca «son» aşama ile sınırlanamaz, kökenlerinden ileriye doğru, sınıfın tüm tarihine bağlıdır. Kapitalist toplumun gelişmesi ve içinde devrimci bir krizin büyümesi işçiler için daha şiddetli bir toplumsal bağımlılık, yabancılaşmanın yoğunlaşması ve toplumsal yalıtılma (izalasyon) demektir. O halde dolaysızlığı, katıksız nesnelliğiyle, proletarya, kapitalist gerçekliğin en yetkin anlatımı, en başarılı kanıtı olarak görünür.* Öte yandan, devrimci bir sınıf olarak, veya belirlenmiş birleşik bir sınıf olarak tamamen «nesnel» bir varlığa sahip değildir. Ancak devrimci biçimde kendi bilincine vararak geçerli bir gerçeklik elde edebilir. Böyle bir bilincin yokluğunda, nesnel bir potansiyelden öte bir şey değildir. Marx'ın kendisi bunu şu cümlede özetledi: «işçi sınıfı devrimcidir veya hiçtir».[4] Bu «bilinç inşa etmenin» zorunlu yeri, aracı, partidir: «Proletarya bağımsız bir partide örgütlenmedikçe bir sınıf olarak rol oynayamaz».[5]

Marx'ın devrimci parti kavramının başlıca özellikleri veya hiç olmazsa teorik öncülleri şimdi meydandadır. Bu, toplumsal bir gruba politik düzeyde öncülük eden, ampirik olarak temellendirilmiş bir birlik olmayıp, daha çok işçi sınıfının kendi parçalanmış ve bağımlı dolaylılığını, onun aracılığıyla alt ettiği, bilinçli öncülüktür* Kendi kesin özelliği ve hedefleriyle önceden-varolan tarihî bir öznenin ellerinde salt bir «eylem aracı»nı değil, bu öznenin kendi amaçlarını ve tarihî hedefini tanımlayarak bu yoldan kendini inşa ettiği dolayımı temsil eder. Bu hedef daha başlangıçtan belirlenen soyut veya statik deyimlerle kavranamaz; tersine hedefin kendisi devrimci pratik içinden şekillenen, gelişen sınıf bilincinin bir ürünüdür.* Böylece, parti ile sınıf arasındaki ilişki tamamen diyalektik olur. Bir yandan, parti ve devrimci bilinç, sınıfın, veya hiç değilse onun toplumsal dolaysızlığının dışındadır: öte yanda, onun kendinin farkında olmasını, sınırlarını örten perdeyi kaldıran pratiği, onun gerçek, tarihî olgunlaşmasının sonucunu simgeleyerek sınıfın bir parçası olmak zorundadırlar. Bu nedenlerden dolayı, devrimci parti gerçek varlığıyla burjuva devletinin işleyen bir eleştirisini simgeler ve insan ve yurttaş, politik toplum ve sivil toplum arasındaki ayırımın yok edilişini haber verir. Partide, politikanın kendisi tüm Makyavelci sınırlamalardan arınmış hale gelir, bir başka deyişle, iktidar, olumlu toplumsal sonuçlar için bir araç haline gelir. Parti örgütü, insanların ve toplumun dönüşümünün bir etkeni olarak, yeni ve farklı bir toplumsal düzenin ön biçimlenmesi olarak oynadığı role göre biçimlenir.*

* Yâni burjuvazi, feodal toplum içinde doğduktan sonra, siyasal iktidarı ele geçirmekle, kendi sınıf egemenliğini kesinleştirecek son eylemi tamamladı. Proletarya ise, kendi bir sınıf olduğu halde, uzun dönemde sınıfsız toplumu kurmak gibi görevle karşı karşıyadır. Bu, aynı anda kendini yok etmek demektir

* Proletaryanın sınıf olarak kendini yok etmesi, iktidarından sonraki bir olay. Ama buraya varmadan önce, proletarya, kapitalist toplumun kendini yerleştirdiği **dolaysız** konumdan da çıkarmalı, yani kendini dönüştürme sürecine, politik mücadelesiyle birlikte başlamalıdır. Ekonomik mücadelesi, onu kapitalizmin artı-değer üreten sınıfı olmaktan çıkarmayacağı için, sırf bu mücadele içinde kendini dönüştürmesine imkân yoktur.

* Yani, parti, sınıfa dıştan komut veren yarı-askerî bir birlik değil, sınıfın kendini dönüştürmesinin yeri ve aracıdır. Bu burjuva ve Marksist parti kavramlarının farklı nitelikteki içeriklerini, dolayısıyla farklı işlevlerini dile getiren temel çıkış noktası oluyor.

* Devrimin varacağı yer, önceden, soyut olarak belirlenmiş bir hedef değil. Partinin hareketi içinde, partinin gidişine göre değişkenliği olan bir hedef bu. Gramsci ve Magri'nin historisist temellerinin kesinlikli sonucu böyle olmalıydı.

* Partinin «yeni ve farklı toplumsal düzenin ön-biçimlenmesi» oluşu yazının temel fikri. Ne var ki, Magri sonradan yazısına eklediği notta bu tanımı belli ölçüde terkediyor ve yetersiz buluyor.

MARX'IN KATKISININ SINIRLARI

Bununla birlikte proletarya partisi teorisinin bir yönü, ama hiç de önemsiz olmayan bir yönü, Marx tarafından hiçbir zaman tamamıyla aydınlatılmadı. Hâkim koşulların dolaysızlığı içinde hapsolmuş proletarya, bir bütün olarak toplumsal sistemi yeterince göremez ve onun yıkılışını hızlandıramaz. Bir sınıf olarak pratiği ancak devrimci bilincin aracılığı ile bu dolaysızlığı aşarak gelişebilir. O halde bu bilinci üreten hangi mekanizma, hangi süreçtir? Veya soruyu daha açıkça sorarsak: bu sınıf bilinci proletaryada içsel bir zorunluk sonucu, sınıfın kendi toplumsal nesnelliği içinde zaten varolan ve başlangıçta onu bağımlı ve parçalanmış bir durumda kalmaya mahkûm eden başka ögelere zamanla üstün gelen birtakım ögeler aracılığıyla kendiliğinden bir şekilde gelişebilir mi?* Veya devrimci bilinç niteliksel bir diyalektik sıçrama tarafından meydana getirilen, proletaryanın dolaysızlığını dünya çapında aşması mı olacaktır? Yani, sınıfın kendiliğinden eylemiyle dışsal güçler arasındaki karmaşık etkileşim midir?

Marx bu sorunla karşılaşmadı. Göreceğimiz gibi, onun proletarya devrimi hakkındaki genel kavramı dolaylı olarak belli bir çözümü önerse (kendiliğindenlikten çok «dış öge»yi) bile, önermelerinin (önemli olanlar) birçoğunun karşıt sonuçları desteklemede kullanılabileceği açıktır. Şüphesiz bu bir şey değildir; devrimci partiye ilişkin teorik tartışmanın bu sorun üzerinde odaklaşması bir raslantı değildir.*

* Magri burada, proletaryanın «teleolojik» değerlendirmesinin, artık metafiziğe kaçan bu aşırı uzantısına karşı çıkıyor. Gerçekten de, bu gibi «ögeler» herhangi bir bilimsel açıklamaya imkân vermez. Sonuç olarak, proletarya kavramını mistikleştirmiş oluruz.

BERNSTEİN'İN EVRİMCİLİĞİ VE ANARŞİZM

Sınıf mücadelesinin kendiliğinden olması kavramının ancak iki tutarlı yorumu olabilirdi ve öyle de oldu: Berstein'ın evrimciliği ve anarşizm. Çünkü eğer devrimci bilincin yapıcı ögeleri, başka bütün kaynakları dışta tutarak, toplumsal gerçeklikte ve proletaryanın deneyimlerinde araştırılacaksa, onun için ancak iki muhtemel aday vardır.

Birincisi, üretici olarak işçinin bilinci, bunun modern üretici güçlerin anlatımı olması, nitelikli emek ve üretimin toplumsallaşması. Bizzat kendisi üretici güçlerin en büyüğü olduğuna göre, proletarya tam gelişmesini engelleyen üretim ilişkileriyle çelişkiye girmeli ve devamlı ve planlı bir büyümeye imkân veren yeni ilişkileri talep etmelidir. Bu görüş açısından, proletarya devrimi, temel olarak kapitalizmin yapısı içinde ve onun sayesinde oluşan bir süreçle, niteliksel bir sıçrama veya akışın herhangi keskin bir yön değişimi olmaksızın, tarihi bir devamlılık olarak görünür. Gerekli tek yeni öge, çağdışı kalan mülkiyet biçimlerinin yerine yenilerinin konması ile, yeni bir gelir dağılımı ve üretimin plana göre düzenlenmesidir. Kapitalist sistemin nihai özü, ücretli-emek ve mübadele ilişkisi, işçi ücreti olarak zaten bu özün özünü simgelediğinden, bu perspektif içinde tartışılmaz ve tartışılamaz. Dolayısıyla, devrimci sal-

* Marx'ın proletarya üstüne söyledikleriyle somut örgütlenme konusunda eylem ve önerileri, sonraki dönemin tartışmalarında iki ayrı tezin kanıtları olarak yorumlandı. Proletaryanın partisi olmadığı koşullarda bilinç ögesi ile kendiliğinden eylem arasındaki ilişki bir sorun olarak kendini göstermedi. Kaldı ki, o sıralarda proletaryanın 1789, 1830 ve 1848'dekini andıran bir devrimci durum içinde iktidara yöneleceği düşünülüyordu. Ama 1890'lardan sonra proletaryanın partileşme imkânı doğunca yukarıdaki sorun kendini duyurdu. Proletarya partisinin, burjuva düzeni içindeki başka partilerden farkı neydi? Yalnız siyasal amacının farkından mı ibaretti bu? Avrupa'da Bernstein revizyonizmi ile ortodoks eğilimlerin mücadelesinde de partinin ne olacağı sorunu fazla tartışılmadı. Oysa Rusya'daki hareket daha o yıllardan bu soruyu sormuş ve pılan tartışmaların çoğu bu odak çevresinde yer almıştı.

dırının hedefleri artık-değer ve sömürü değil, artık-değerin dağılımı ve piyasa sisteminin anarşisidir. Dolayısıyla bundan proletarya devriminin kapitalizmin evrimindeki son aşamadan başka bir şey olamayacağı mantıken anlaşılır.* Bu evrimin temel yönü ekonomik gelişme olarak görülür. Devrimci bilinç bu gelişmenin yalnızca bir yansımasını simgeler ve belli bir aşamada, sistemin kurumsal temelinin bir eleştirisi biçimine girmelidir. Böylece mantıken Bernstein'ın sistemine vardık —herhangi bir diyalektik ögeden tamamen yoksun, evrimci veya ekonomist sosyalizm anlayışıdır bu. Devrimin «tarihî ve insanî öneminin» burada ancak, yeni Kantçı veya Weberci idealizmden biçimini alan ve tarihî sürecin kendi dışında ve mutlak hedefler olarak konulan soyut ahlakî değerler şeklinde gösterilebileceği açıktır!

İkinci durumda, proletaryanın yine kendi dolaysızlığı içindeki kendiliğinden evriminin, yerleşik düzenin ve insanın ücretli-emek düzeyine indirgenmesinin mutlak yadsımasına, «katılksız protesto»suna yol açtığını görürüz. Dolaysızca bilincine varabileceği yabancılaşma deneyinin temeli üzerine, işçi daha bilinçli ve daha radikal protesto biçimleri geliştirir, yadsımasını burjuva düzeninden her düzene, yabancılaşmış emekten her emeğe, kendini ezen kanunlardan tüm kanunlara kadar genişletir. Burada ilkel komünizm ile bireysel protesto biçimleri arasında gidip gelen anarşist çözüme varırız.

Her iki halde farklı yollarda olmasına karşın kendiliğindenciliğin, tarih ve devrimin Marksist kavramını bütünüyle yok ettiği görülür.

* Ücretli emek ve mübadele kapitalizmin özüdür. İşçi bu özün onsuz edilmez bir ögesi olduğuna göre «özün özü» oluyor. İşçi sınıfının kendini ve toplumu kurtarmak için kendini yok etmesi gerektiği tezi bir kenara bırakıldığında, yani işçi sınıfının toplumsal düzen içinde yerine getirdiği işlevin nesnel olarak aynı kalacağı, temelinden hareket edilirse, varılacak son budur.

LENİN'İN KENDİLİĞİNDENCİLİĞE ELEŞTİRİSİ

Böylece, evrimci oportünizmin ve hayalci anarşizmin her ikisinin yürürlükte olan biçimlerine karşı Marksizm'in restorasyonu olarak Lenin'in politik düşüncesi, başlangıç noktasına kendiliğindenciliğin radikal bir eleştirisinde buldu. Böyle olması da gerekirdi. Kendiliğindenciliğin bu eleştirisi Rus devrimci hareketinin özgül ve somut ihtiyaçları açısından zorunluydu. Proletaryanın burjuva-öncesi bir toplum tarafından belirlenen sınırlar içinde gelişmekte olduğu geri kalmış bir ülkede evrimci kavramların felce uğratan etkileri meydandadır; işçi sınıfını burjuva devriminin giderek tamamlanmasını beklemeye mahkûm ediyordu bu anlayış. Öte yandan, eğer Rus Devrimi bu geri kalmış ortamda meydana gelecekse, devrimin olgunlaşmamış olması proleter Devlet iktidarının uzun sürmesi ve üretimin bütünüyle yeniden örgütlenmesi işini işçi sınıfına zorunlu olarak yüklemesi durumları, aynı derecede açık değildi. Dolayısıyla Lenin bu sorunla daha baştan karşı karşıya kaldı ve bu nedenle Marx'ın girişmiş olduğundan çok daha radikal bir çözüm önerdi.* **Ne Yapmalı**'daki ünlü bölümde: «İşçilerin henüz sosyal demokratik (devrimci) bilince sahip olmadığını söyledik. Bu bilinç onlara yalnız dışardan ulaştırılır. Bütün

* Bu açıklama biraz yanıltıcı, çünkü Lenin'in 1917 sonrasını ve Rusya'daki devrimin tek kala-

ülkelerin tarihi gösterir ki, işçi sınıfı kendi çabasıyla ancak sendikalist bilinci geliştirebilir, yani sendikalar içinde birleşmenin, işverenlere karşı mücadele etmenin ve hükümeti gerekli işçi kanunlarını kabul etmeye zorlamanın v.b. gerekli kıldığı bilinci geliştirebilir.» diyerek şöyle sonuçlandırır «İşçi sınıfı hareketinin kendiliğinden gelme gelişmesi, işçilerin burjuvaziye ideolojik kölelikleri demektir. O halde görevimiz kendiliğindenciliğe karşı savaşmaktır.»[6]

Kendiliğindenciliğin eleştirisini her bakımdan kesinleştirmekte bunun yeterli olduğu açıktır. Bu yolda Lenin, proletaryanın kendini-olumsuzlaması, dolayısızlığını aşması ve niteliksel bir sıçrama olarak meydana gelen devrim kavramını, akışın radikal yön değişimi, insan tarihinin yeni bir başlangıcı olarak Marksist parti teorisinin başlangıçtaki çatısını yeniden kurdu.*

Bununla birlikte, Lenin'in **Ne Yapmalı**'da üzerine partinin teorisini temellendirdiği radikal olumlamanın, tamamıyla kesinlikli ve doyurucu bir tarzda kurulmadığını görmemek elde değil. Lenin kendisi de Kautsky'den aldığı şu alıntıyla bunu gösterdi ve doğruladı:

> «Sosyalizm bir öğreti olarak temelini aynen proletaryanın sınıf mücadelesi gibi, modern ekonomik ilişkilerde bulur... Fakat sosyalizm ve sınıf mücadelesi birbirlerinden değil, birbirlerinin yanısıra doğarlar; her biri farklı koşullarda ortaya çıkar. Modern sosyalist bilinç ancak engin bilimsel bilginin temeli üzerinde ortaya çıkabilir. Gerçekten modern ekonomi bilimi, örneğin teknoloji gibi, sosyalist üretim için de bir koşuldur, ama proletarya ne kadar istese, ne birini ne de ötekini yaratabilir. Her ikisi de modern toplumsal süreçten çıkmıştır. Bilimin taşıyıcısı proletarya değil, burjuva aydınlarıdır... O halde sosyalist bilinç proleter sınıf mücadelesinin içinden kendiliğinden doğan bir şey değil, oraya dışarıdan aşılanan bir şeydir.»[7]

Bu alıntıda önemli bir doğrunun ima edildiğine şüphe yoktur şöyle ki, proletaryanın, sayesinde dolaysızlığının ayak bağlarından kurtulup devrimci bir sınıf olarak kendini kurabildiği dışsal ögenin, bilimde ve kültürde belirlenmesi gerektiği anlaşılmıştır. Eğer proletarya evrensel bir özne ise, eğer bilinç ve bilim onun içinde kaynaşacaksa ve onun devrimi aynı zamanda hem bir «insan» toplumunun temeli, hem de tarih ve toplumun doğru bir bilgisi ise, o zaman, bir sınıf olarak proletaryanın devrimci süreci ve olumlaması, her zaman doğrunun araştırılmasını ve düşünce tarihinin, geleneksel kutuplaşmalarını da gerçek bir gelişimini temsil etmelidir. Proletaryanın kendini bir sınıf olarak inşa edip devrimci bir bilinç elde ettiği diyalektik, o halde proletarya ile bilim ve proletarya ile kültür arasındaki ilişkiler üzerinde temellendirilmelidir. Proletaryanın devrimci

çağını daha o günlerden görmüş olduğu izlenimini veriyor. Oysa devrimin tek ülkede kalması ve bunun da oldukça geri yapıya sahip bir ülke olmasının sorunları, asıl devrimden sonra ortaya çıktı.

* Magri'nin burada Lenin'i de Gramsci sorunsalı içine sokmak gibi bir çabası seziliyor.

ideolojisi, geçmiş düşüncenin hem ürünü, hem de eleştirisi olan Marksizm, bu ilişkide dolayımı sağlayan ögedir.*

* Marksizm, proletaryanın dışında kurulmuştur, ama proletaryanın bilimsel yöntemi olan diyalektiği proletaryaya kazandırmıştır. Proletarya, bundan sonraki bilimsel araştırmasında Marksist yöntemi kullanacak; ayrıca, bütün kültürle ilişkisini kurmakta, gene Marksist yönteme dayanacak. Bu bakımdan, proletarya ile bilim ve kültür arasındaki dolayım, Marksizm'dir. Marksist yöntemin başlangıçta proletarya dışında kurulmuş olması, bunun proletarya için erişilmez olması anlamına gelmez. Öte yandan, bu bilimi geliştirmek için konumları gereği en fazla imkân sahibi olan aydınlar da, proletarya hareketi içinde her zaman yer almalıdırlar. Bundan sonraki birkaç bölüm, bu ilişkiyi açıklıyor.

KAUTSKY: BİR AYDINLANMA ŞEMASI

Gördüğümüz gibi, Marx'da bilim ve bilinç, teori ve pratik kavramları diyalektik olarak kavranır. Bilim, tüm öznelliğinden arınmış tamamen nesnel bir dünyanın ya da tarihî gelişimden ayrılmış ve soyutlanmış toplumsal biçimlerin bilgisi değildir; bilim aslında tarihin parçası, araştırdığı gerçekte elle tutulur bir biçimde varolan bir özne/etkenin dile getirmesidir. Bundan dolayı, bilim bilginin nesnel bir biçimidir, devamlı olarak öz-eleştiriye açık, kesintisiz olarak daha kapsamlı bütünlüklere doğru gelişen bir biçimdir. Marksizme göre devrimci bilinç, kendini sınıf ve sınıf pratiğinden bağımsız olarak meydana gelmiş ve belirlenmiş özerk bir bilime indirgemez. Sonuç olarak, bir yanda devrimci bilincin ambarı olarak parti ve öte yanda kendini yok etme anına kadar kendi dolaysız ve bağımlı rolüne mahkûm olan sınıf arasında hiçbir keskin karşıtlık yoktur. Tersine, Marx'a göre devrimci bilinç ve parti, proletaryanın devrimci pratiğinin gelişiminde özgül bir aşamadaki doğruyu veya bilimi temsil ederler. Bu sebepten, kendileri bir sürecin parçasıdırlar ve temsilcisi oldukları doğru, sınıfın hayatıyla organik bir bağlantı içinde oluşturulmalı ve her zaman onun eleştirisine açık bulunmalıdır.*

* «Özgül bir aşamadaki doğruyu veya bilimi», daha önceki doğru yorumdan biraz ileri giderek historizme geçiyor. Çünkü bir dönemin ideolojisi ile nesnel gerçekliğini özdeşliyor.

Buna karşılık, yukarıda Kautsky'den alınan parçada bu kavramlar ayrılmış ve birbirlerinin karşısına konmuştur. Devrimci bilinç bilime, nesnelleşmiş bir gerçekliğin (kapitalist toplum) bilimine indirgenir ve bu yüzden yalnızca entelektüel düzeyde üretilir; buna bağlı olarak devrimci pratik bu bilimin gerçekleştirilme süreci olarak gösterilir. Bu aydınlanmacı şemanın vahim sonuçları oldu; bunları en iyi göreceğimiz örnek Kautsky'nin kendisidir.

Çünkü sosyalist bilinç kapitalist toplumun bilimine veya hattâ çoğunlukla olduğu üzere bir «ekonomi bilimine» indirgendiğinde, ancak planlı bir ekonominin ve üretim araçlarının toplumsallaşmasının nesnel zorunluğu fikrine götürebilir.* O zaman sosyalist devrim, kaçınılmaz bir sürecin en son uygulamasından öte bir şey olmaz. Proletarya yalnızca nesnel güçlerin evrimini yansıtmak ve onlara eşlik etmek için, dolayısıyla yeni bir toplumsal düzenin insan hayatının yeni bir biçimini kurup tanımlamak için değil, ancak onun «maddi temelinin» ön-koşullarını hazırlamak için göreve çağırılır. Nihaî hedef, tarih-öncesinin bitimi, özgürlüğün hâkimiyeti, soyut bir geleceğe ertelenir; sürecin kendi dışında kalırlar ve kalmalıdırlar. Bundan, proleter devriminin aynı zamanda proletarya sınıfının kendini-yok etmesi olmadığı sonucu çıkar; bu iki süreç zaman içinde ayrılırlar ve karşıt konuma geçerler. Kapitalist sistemin yıkılışı ve yeni toplumsal düzenin kuruluşu, ancak yüzeysel biçimde proletaryanın eylemi olarak görünebilir. Gerçekte

* Başta Kautsky, ekonomizm biçimlerinde böyle olmuştur. Ama bu sapmalara bilimin yol açtığı kanısına kesinlikle karşıyız. Çünkü bilim, ekonomi ile özdeşlenemez. Politikanın ve bütün üstyapısal olayların da bilimin nesnesi olması gerekir. Ancak, «Kautsky bilimciliği» bu yazıda doğru biçimde anlatılıyor.

ise, görünüşün arkasında, bu eylemler kendine yeterli olan nesnel güçlerin işleyişi içinden oluşurlar. Bir kere daha, daha uzun ve daha dolambaçlı yoldan, evrimci ve ekonomist bir tutumda ve bundan dolayı kendiliğindenciliğin yeni bir türünde son bulmuş oluyoruz. Bu, aslında Kautsky'nin son bulduğu yerdi; «olgunlaşmamış» Bolşevik devrimini kavramayışı ve proletarya diktatörlüğü kavramını yadsıması bu sebeptendi.*

BOLŞEVİZM: JAKOBEN SINIRLILIK

Lenin bu kavramı asla kabul etmedi * Ona göre kapitalizmden sosyalizme geçiş, kapitalist toplum içindeki gelişmenin nesnel güçleri tarafından kabul ettirilen bir zorunluluk kaçınılmaz bir süreç hiç değildi. Tersine, bu güçlerin burjuva devrimini bile tamamlamaya yetmeyeceğini; kendiliğinden gelişmeye bırakıldığında uygarlığı ancak bir krize, yeni bir karanlık çağa sürükleyeceklerini kanıtlarla anlattı.* Bu süreç içinde proletaryanın müdahale eylemi kapitalizmin dinamiğini düzeltir, yeni ve olumlu bir çözüm getirir. Tarihin gerçek hareketleri arasından sunduğu içsel imkânları yorumlar ve gerçekleştirir ama aynı zamanda bir tercihi, özgür iradenin dışa vurulmasını temsil eder O halde devrimci bilinç sadece «kapitalist toplum bilimi» olamaz; proletaryanın kendini yok etme sürecinde yaratıcı bir pratik de olmalıdır. Ekonominin bir bilimi olmaktan çok, «ekonominin bir eleştirisi» olmalıdır;* tıpkı önceki düşüncenin yalnız ürünü olamayacağı ama onun aşılması olacağı gibi.

Her ne kadar Lenin'in bağlamı Kautsky'ninkinden tamamen farklı da olsa, parti tarafından düzenlenip sürüklenen sosyalist bir bilinç ile işçi sınıfı mücadelesinin dolaysız gerçekliğinin karşı karşıya konuşunu **Ne Yapmalı**'da bütünüyle çözümlememiştir. Bu sınırlamanın, Lenin'in genel parti anlayışı üstünde önemli etkileri vardır ve sürekli ve aşılmaz bir Jakobenizm tehlikesini getirmektedir. Çünkü bundan böyle parti, sınıf üzerine empoze edilmiş bir devrimci bilincin taşıyıcısı ve tartışma kabul etmez bir temsilcilik aracı olma tehlikesiyle karşılaşır. Böylece sınıf, nihai hedefin belli bir kısmına tekabül edebilen planların aracı olur ve bu hedeflerin gerçekleşmesine fiilen katılsa bile planın kurulmasında katkısı olmaz ve yapılan işi ancak kısmen anlayabilir. Kitlelerin devrimci sürece gerçekten katılmaları, bir doğrudan ajitasyon, sadece bir «protesto» hareketi olma tehlikesi ile karşılaşır. —Jakobenizmin kaçınılmaz ve karakteristik yüzü— genel stratejiye bağlantısı ise partinin bileceği, yöneteceği bir şeydir.*

Kurmuş olduğu partinin sınırlılıklarını ve dolayısıyla onu tehdit eden tehlikeleri ilk fark eden, bunlara karşı direnmek ve onları yenmek için yoğun bir teorik ve pratik mücadele veren, Lenin'in kendisi olmuştur. Daha sonra, Hegel'i yeniden okumaya girişerek diyalektik yöntemi kesin

* Lenin, bilincin dışarıdan geleceğini savunurken, Kautsky de bilimin her zaman işçi sınıfının ulaşamayacağı bir yerde olduğunu savunarak aydınlara ayrıcalıklı bir yer tanıdı. Onun şemasında aydın, işçi sürüsünü bilime göre güden bir çoban gibidir.

* Lenin «Jakobenizm» suçlaması karşısında «çirkin bir söz» demişti (**Bir Adım İleri, İki Adım Geri**, Sol Y. s. 217). Ancak Magri de, Jakobenizmin buna karşın Leninist örgüt teorisinin zorunlu bir ögesi olduğu kanısında.

* Ancak Lenin, kapitalizmin ekonomik anlamda gelişme yaratamayacağını da iddia etmedi. Tersine, emperyalizmin, kapitalizmin, kendi çerçevesi içinde daha çok gelişebileceğini söyledi.

* Aynı şey Marx için de geçerlidir. Marx, burjuva ekonomisi yerine Marksist bir ekonomi kurmaya çalışmadı. Sürekli olarak, ekonomi politiği eleştirdi. **Katkı, Grundrisse** hep bu eleştiri sözünü içerdiği gibi, **Kapital**'in alt başlığı da «Ekonomi Politiğin Eleştirisi»dir.

* Bizce «Jakobenizm», Lenin'in devrimci pratiğini niteleyebilecek bir terim değil. Magri de ileride bu nitelemeyi yumuşatmaya çalışacak. Ama bu ikilemi aşamayacak.

bir şekilde yeniden kurmak ve doğalbilimciliğin her bir izini ortadan kaldırmak için, **Materyalizm ve Ampiriokritisizm**'de dile getirdiği formülasyonları derin ve araştırıcı biçimde yeniden gözden geçirmesi bir raslantı değildir.* Özellikle Ekim Devriminden sonra, hem volontarist aşırıcılığa, hem de bürokrasinin yükselen dalgasına karşı, proletarya diktatörlüğünü parti diktatörlüğüne dönüştürme eğilimine karşı, sınıf ve parti içinde demokrasinin her türlü keyfî sınırlanışına ve partinin kitlelerin hayatından ayrılmasına karşı yorulmaz bir politik mücadele yürütmesi de bir raslantı değildir.

* Magri, Gramsci'nın historisist yorumuna bağlı olduğu için Hegel'e doğal olarak yakın. Bu nedenle, Lenin'in, örneğin **Felsefe Defterleri**'ni (Hegel'i okuduktan sonra yazıldığı için), **Ampirio-kritisizm**'in düzeltildiği metin olarak görüyor.

Ama bu mücadele kesin bir zaferle sonuçlandırılamadı. Teorik sorun da tamamiyle çözülemedi. Bu tehlikeler durmaksızın yeniden canlandı ve sürekli direnmeyi gerektirdi. Çünkü, açığa vurdukları sınırlılık yalnızca öznel olmayıp kökenleri doğrudan doğruya gerçekliğin kendisinden doğuyordu. Aslında, Rus devriminin kendisinin ve buna bağlı olarak dünya devriminin belli bir aşamasının öznel sınırlamalarını yansıttıkları ölçüde, Leninist teorinin sınırlarını gösteriyorlardı.* Lenin, yalnızca Rusya'nın toplumsal ve ekonomik gelişmesini garanti etmek için değil, aynı zamanda emperyalizmin felaket getirici mantığına dünya çapında karşı durmak ve böylece dünya proletaryasına yeni imkânlar açmak için, Rus proletaryasının kendi ülkesinde kapitalist toplumun gelişmesinden önce iktidarı ele geçirmek, kendi devrimini başarmak zorunda olduğuna haklı olarak inandı. Bununla birlikte, bütün bunlar, böyle bir devrimin o belli koşullarında, ciddî güçlüklerle karşı karşıya kalacağı olgusunu, hiçbir şekilde değiştirmedi. İlkin bu, uzun vadede sosyalist devrime yabancı olan bir program platformu ve gerçek bir hareketin temeli üzerinde iktidarın ele geçirilişi demek oluyordu.* Ayrıca bu henüz daha geçişini tamamlamamış ve bundan dolayı içinde sosyalizmin hedefinin, yönetici sınıfın tercih ve eylemlerinde yalnızca çelişik ve hiç de saydam olmayan bir tarzda görülebildiği tarihî aşamaları tamamlamak için uzun vadeli bir iktidarı gerektiriyordu.* Son olarak, devrimin evrensel kurtuluşu simgelediği anlamda global önemi, arka plana indirgenirken, devrimdeki ilk kesin adımların hemen hemen yalnızca kitlelerin en temel ve dolaysız çıkarlarını temsil etmesi zorunluğu ön plana çıkıyordu.* İşte bu tür bir gerçekliğin, partinin Jakobence sınırlılığını bir türlü yok edemeyişini açıkladığı son derece belirgin değil mi? Parti ve kitleler arasındaki ayrılığı tam olarak ortadan kaldırmanın niçin mümkün olmadığını, partinin niçin nihaî hedefinin çekirdeği biçiminde belirmediğini veya kendi devriminin evrensel geçerliliğini niçin tam olarak dile getiremediğini ve her bürokratik büyüme ve sekterce kemikleşmeyi tamamen temizlemede başarı kazanamamasını bu bağlam içinde kavramamız gerekir.

* Bizce Leninist teori belli somut koşulların ürünü değildi ve böyle olsa zaten başarıya ulaşamazdı. Teorinin tam gelişmesini önleyen somut koşullardan söz edilebilir, ama bu ayrı bir konudur.

* Kastedilen, örneğin köylülükle ittifaklar gibi, proletaryanın hareket özgürlüğünü kısıtlayan zorunluklar.

* Örneğin NEP gibi uygulamalara başvurma zorunluğu. Sosyalizmin kuruluşuna varmadan önce geçmek gereken ve mantıken sosyalizmle çelişen aşamalar.

* Örneğin, ileri biçimlerini yaratmış bir sosyalizmin yepyeni bir hayat ve insan yaratma çabaları yerine, kitleleri açlıktan kurtarmak ya da asgarî konut, giyim ihtiyaçlarını karşılamak gibi, geri ülkenin empoze ettiği zorunluklar.

Lenin ve bütün yönetici Bolşevikler gurubu, bu güçlük-

lerin ve sınırlılıkların öylesine bilincindeydiler ki, Rusya sınırlarının ötesine yayılarak onlara daha olgun tarihî koşullar bağlamında daha büyük imkân ve ufuklar verebilecek olan devrime gerçekten bel bağlayarak, o andaki devrim zaferinin sevincinde bile çalışmalarının kısmî yapısını sürekli vurguladılar. Daha sonra Troçkizm dışında ve ona karşı tek ülkede «sosyalizmi kurma»nın devasa zorunluğunu kavrayarak devrimin izole halde kalması sorununu gerçekçi biçimde anladılarsa da bu onlara hatırı sayılır bir süre için, bu zorunlu yola girmenin gerektirdiği ciddî güçlükleri unutturmadı.*

O halde, parti kavramı ve onun örgütlü pratiği, Lenin'in devasa çalışmasından daha çok, bu «ilk gedik»in ağırlığı hiçbir teorisyen veya militanın hiçbir zaman önceden göremediği, tecrit edilmiş bir devrimin güçlüğü tarafından koşullandırıldı. Bu parti kavramının gerçekçiliğinde ve yenilenen devrimci sağlamlığında gene de bir sınırlılık vardı. Klasik Leninist partinin somut örgütlenmesini ve önderliğini incelediğimizde büyüklük ve sınırlılık birbirine kenetlenmiş durumda görülecektir. Eğer Batı'nın Sol-Marksizminin temsilcileri Luxemburg ve Lukacs tarafından partinin Leninist kavramının değerlendirme ve eleştirilerini kısaca gözden geçirirsek zamanın tarihî ve kültürel koşullarında, Lenin'inkinden daha verimli ve daha organik hiçbir tavrın varolmadığını görmek kolaylaşır.

* Sosyalizmin tek ülkede kurulması şüphesiz olumsuz bir zorunluktu. Özellikle Lenin bunu her zaman, kurulmuş sosyalist iktidarın korunması zorunluğu olarak koymuştu.

LUXEMBURG'UN HÜCUMU VE ALMANYA DERSLERİ

Rosa Luxemburg, görüşlerinin çelişen ve dalgalanan başka yanlarına karşın yirmi yıllık ilişkisinin sürekli bir özelliği olarak kalacak, Lenin'e karşı kesin ve önemli bir hücumu başlattı. İlk fırtınalı tepkisi **Ne Yapmalı** ve **Bir Adım İleri İki Adım Geri**'nin çıkışı ile başlar. Ünlü broşürü **Merkeziyetçilik ve Demokrasi**'de, Lenin'i açıkça partinin Marksist bir kavramından çok Blanquist bir kavramını desteklemekle suçlandı. Luxemburg'a göre Lenin'in teorisi, askerce bağlılık yoluyla bir arada tutulan yarı-dinî bir meshep olarak partiyi kitlelerin günlük mücadelelerine ve hayatlarına uzak ve ilgisiz bir yapı haline getiriyordu. Buradan, Lenin'in hem Rusya'daki örgütlenme için önerdiği merkeziyetçi çizgi hem de partiyi ideolojik ve politik birlik içinde tutacak şekilde oportünizme karşı mücadeleyi örgütlenme düzeyine aktarmak talebi üzerine pratik düzeyde bir eleştiri geliştirdi.

Bununla birlikte, muhalefeti daha çok polemik düzeyde kalıp Lenin'in bazı formülasyonlarının sertliğine, belli özgül ve ikincil özelliklere yöneldiği halde, aynı zamanda Luxemburg'un düşüncesinin kendiliğindenci yaklaşıma eğilimini açığa vuran yanları da görülebilir. Örneğin şöyle diyordu: «Belli başlı çizgileriyle Sosyal-Demokrasinin politikaları icat edilemez, kendiliğinden sınıf mücadelesinin çoğu zaman başlangıç aşamasında ve her zaman deneysel

olan büyük yaratıcı eylemlerinin sonuçlarıdırlar. Bilinçsiz bilinçten önce, nesnel sürecin mantığı, kahramanlarının öznel mantığından önce gelir».[8]* Kitlelerin kendiliğindenliğine karşı bu inançlılık, Rosa Luxemburg'da şaşırtıcı görülebilir ve bundan dolayı onun kendi özel görüşünün çerçevesinde değerlendirilip tanımlanmalıdır. Kendisi aslında ilk Rus devrimi zamanında Bernstein oportünizminin ve onun evrimci önerilerinin en ciddi ve sert muhalifi idi. Bu sebepten, daha derin bir düzeyde, proleter devriminin geçiştirilemez «hamlığının», burjuva devriminin asli özelliği olan «tamamlanmamışlığın» ilk ve bazı yönlerden en keskin teorisyeniydi. Ama bu olgunlaşmamışlık ve bu tamamlanmamışlığı olgusal veriler olarak kabullenip bunlardan belirli sonuçlar çıkarmakla yetinmiyordu. Marx'ın yeniden üretim şemalarını yeniden ayrıntılı bir şekilde geliştirmiş ve sistemin denge ve gelişiminde kapitalizm-öncesi sektöre önemli bir rol vererek bu olgunlaşmamışlığın kökenlerini bilimsel olarak analize girişmişti.* Dolayısıyla, devrimi niteliksel bir değişim olarak görüyordu; bu görüş işçilerin kendiliğinden mücadelelerini politik düzeyde somut bir stratejiye dönüştürüp birleştirmeye muktedir bir partiyi ve iktidarın devrimci fethini zorunlu olarak ön-gerektiriyordu.

O halde kendiliğindenci görüşü, bu temelle nasıl bir araya gelebildi? Benim görüşüm bu paradoksun temeli, devrimci süreçte kapitalizmin nihai buhranına verdiği abartılmış roldür; Luxerburg, kapitalist sistemin ekonomik olarak varkalabileceğine inanmaz ve ekonomik ve toplumsal dengesinin tamamen yıkılacağını düşünür. Kapitalizmin harekete getirdiği kriz ve kriz dolayısıyla salıverilen güçlerin dramatik gerilimleri, işçi sınıfını hızlı ve geniş ölçüde kendiliğinden bir bilinçlenme ile sistemin tümüne saldırmaya yöneltir.* Böyle bir krizin ancak üretici güçlerin oldukça gelişmiş bir düzeyinde ortaya çıkabilmesi, olgun gelişmelerinin sonucu olması durumu, kapitalizmin yıkılışının hızla yeni bir düzene dönüşmesinin zorunlu koşullarını yaratır ve işçi sınıfı ile halk kitleleri bu sürece büyük ve kalıcı bir coşku ile katılırlar.

O halde Rus devrimi zamanında, Rosa Luxemburg'un Rus parti örgütüne ve iktidardaki bolşeviklere eleştirisini tekrarlaması anlaşılabilir. Rus devriminin «Blanquist» karakterinde ve iktidardaki Bolşeviklerin diktatörce sertliğinde Rus devriminin kendi içindeki temel bir çelişkinin yansımasını olumsuz bir açıdan gördü.* Onun kendi çözümü, «gerçekçiliğe» herhangi bir taviz vermeden, köylülükle uzlaşarak sosyalizmi yavaşlatmadan, proletaryanın gücünün genel ve kendiliğindenci hareketine tamamen güvenerek politik özgürlüklere herhangi bir sınırlama koymadan bu çelişkiyi aşmaktı.[9]*

Maceracılıktan açıkça kaynaklanan bu eleştiriler, ancak Avrupa'da ve Almanya'daki proleter hareketi tarihi dönüm noktasındaki toplumsal ve politik krizi çözmeye hazır

* Bunun sınırlı bir doğruluğu var. Hayat, insanî tasarıları her zaman aşabilir. Örneğin Rus devrimindeki sovyetler de bir ölçüde kendiliğinden hareketin ürünüydü. Ama bunları varılacak nihaî yer olarak görmekle daha uzun vadeli bir dönüştürme eyleminin tutunacağı uğraklar olarak görmek arasında önemli bir ayrım var. Lenin'le Luxemburg arasındaki ayrım biraz da buydu.

* Luxemburg, Marx'ın yeniden-üretim şemalarını yanlış bulur.

* Devrimi krize bağlayan bütün teorilerde olduğu gibi Luxemburg'da da örtük bir ekonomizm ve buna bağlı kendiliğindencilik vardır. Ama Luxemburg, Marksizmin yiğit ve taviz vermez bir savaşçısıydı.

* Magri, «Blanquist» suçlamasını olumsuz bulurken, kendi «Jakoben» nitelemesine paralelliği yüzünden, açık tavır da alamıyor.

* Luxemburg'un bu görüşleri onu Troçkistler arasında popülerleştirir.

ve muktedirdir inancı üzerine temellendirildiğinde belli bir tutarlılık kazanabilirdi.* Oysa Rosa Luxemburg'un kendiliğindenciliği, tarihî koşulların en fazla olgunlaşmış görüldüğü Almanya'da en şiddetli sınava tabi tutuldu. Sistemin krizi keskin olduğu halde, nihaî yıkılışı bekleyenleri çok geçmeden hüsrana uğrattı. Kendi dolaysız eylemine terkedilen Alman proletaryası, oportunist politikalar ve sokak protestoları arasında bölündü ve sonunda tehlikeli bir şekilde tecrit edilmiş hale geldi.* Böylece olgular açıkça gösterdi ki, toplumsal dönüşümü belli bir perspektif içinde görebilen toplumsal ve ideolojik güçlerin geniş ve organik büyük bir kesimini kendi bayrağı altında toplayabilen, kesin stratejik hedefleri olan birleşmiş bir politik örgüt tarafından yönlendirilmedikçe devrimci eylem —özellikle de Batıda— hezimete uğramaya mahkûmdur.

* Luxemburg Ekim devrimini iç savaş evresinde eleştiriyordu. Bu durumda «politik özgürlüklere sınırlama koymamak» ve öbür öneriler devrimi tehlikeye sokardı. «Maceracılık» suçlaması bu nedenle haklılık kazanır. 1918'ın yazında S-R'lerin savaşı yeniden başlatmak için Alman büyükelçisini öldürmeleri, Lenin'e yapılan suikast, siyasal örgütlenme yasaklarına yol açan olaylardı.
* Luxemburg'un önderlerinden olduğu Spartakist hareketin Berlin ayaklanması kanlı biçimde bastırıldı. Liebknecht ve Luxemburg öldürüldü.

LUKACS'IN HEGELCİLİĞİ

Leninist parti teorisine Lukacs tarafından gençliğinin en ünlü eserinde —**Tarih ve Sınıf Bilinci**— yöneltilen itiraz oldukça dikkatli ve dolaylı bir tarzda formüle edilmesinin yanısıra, özünde de Luxemburg'unkinden farklıydı. İlkin, Lukacs, Leninist partinin temsilcisi olduğu tüm politik ve örgütsel tercihleri, demokratik merkeziyetçiliği, oportunizme karşı örgütsel mücadeleyi, proletarya diktatörlüğünü, «en zayıf halka»da devrimci gedik açmayı ve bunun sonuçlarını tamamen kabul ediyordu. Devrimci bilincin diyalektik karakterini, partinin teori ve pratik arasındaki dolayım olarak rolünü, proletaryanın kendini yok etmesi olarak devrimci sürecin genel karakterini kesinlikle onaylayarak kendiliğindenciliğe karşı, Luxemburg'a karşı ve Lenin'in yanında, açık bir tavır aldı.* Fakat bunları Lenin'inkilerden farklı öncüller üzerine kurmaya çalıştı. Bilinçlenmenin teorisini bir «yansıma» olarak tartışmak ve yadsımakta, ayrıca Lenin'in anlayışında kısmen de olsa varolduğunu gördüğümüz bilim ve bilinç ayırımını, yadsımakta tereddüt etmedi. Bu anlamda, Lukacs'ın konumu, yeni yaygınlaşan pozitivist eğilime karşı, Hegel'e polemiksel bir geri dönüş ve Marx'ın formülasyonunun yenilenmesi olarak tanımlanabilir.*

Ne var ki, Hegel'e karşı gizli tutkusu ve diyalektik yaklaşımının katılığı, Lukacs'ı kör bir vadiye sürükledi —özellikle de parti ve sınıf arasındaki ilişki sorununda— Devrimci süreci «Katıksız bir kapitalizm» ile onun proleter antagonisti arasındaki kesin bir karşıtlık olarak görmesi, bu ayrımın pozitivist yorumunu ve dolayısıyla kendiliğinden-ci çözümünü yadsıması, proletaryanın kendi dolaysızlığını yenebileceği çeşitli diyalektik süreçleri tesbit ve analiz etmesine engel oldu.* Merleau-Ponty'nin bir defasında zekice bir eleştiride işaret ettiği gibi, öznelci diyalektiği Lukacs'ı

* Marksizmin başlıca historisist yorumcularından olan Lukacs'ın devrim anlayışı belli bir noktaya kadar Gramsci'nın düşüncelerine paraleldir. Bu yakınlığı, Magri'nın Lukacs'ı anlatışında da izlemek mümkün.
* Magri Lenin'i yorumlarken, **Ampirio-kritisizm**'in varlığını görmezden gelemediği gibi, bilim/bilinç ayrımını da yok edemiyor. Buradaki «pozitivizm» ve Hegel'e «geri dönüş», bilimle felsefe arasında yapılan tercihler olarak okunabilir.
* Ama bunu yapınca, Bernstein'ın sözde bilimiyle aynı noktaya varıyor. Proletaryanın kapitalizmi tamamen felsefî bir düzeyde olumsuzlaması, biraz daha dünyevî terimlere çevrilince, kapitalist ekonominin kendini olumsuzlayarak sosyalist üretim ilişkilerini doğurmasından çok farklı değil. Şu halde sorun, olaya bilim veya felsefe yoluyla bakmaktan çok, toplumsal düzeyleri özdeşlemekle ilgili. Yani historisizm de bizi ekonomizm açmazından kurtarmıyor.

«gerçek tarihin somutluğunu ve matlığını»* hesaba katmaktan veya anlamaktan alıkoydu; burjuva toplumunun karmaşık gerçeği içinden, onu aşabilecek ögeleri izleyemedi ve bundan dolayı farklı bir parti kavramının önkoşullarını göremedi. Proletarya, devrimci görünümünde, kapitalizmin antitezi olarak, katıksız olumsuzluk olarak ele alındı; buna bağlı olarak Lukacs, bu olumsuzluktan yeni bir uygarlığın olumluluğunun doğabileceği süreci kavramakta başarı gösteremedi. Bütün bunlar, Gramsci tarafından aynı sorunlara cevap olarak geliştirilen düşünce çizgisini analiz ettiğimiz zaman açıkça ortaya çıkacak.

* Merleau-Ponty «matlık» derken, toplumsal yapıların birbirini yansıtmadığını söylemek istiyor. Yapılar saydam olsa, birinden bakınca hepsini görebilir ve bu dolaysız bilincimizle, bilime gerek duymazdık. Bilim ise gündelik ideolojiyle görülmeyeni kavramak için gereklidir.

Bu aşamada, Lukacs'ı, yadsıdığı kendiliğindenci tavra geri çekilmeye zorlayan bu teorik açmazın, sözkonusu can alıcı yıllar süresince işçi sınıfı hareketi içinde onu tek başına bıraktığını eklemek yeter. Avrupa proletaryasının acil görevlerine herhangi bir aydınlık getirmedi ve en sonunda öz-eleştirisini yapmak zorunda kaldı. Ünlü bir öz-eleştiriydi bu. Zinovyef'in oldukça şematik ve dogmatik tavrı karşısında yapılmıştı,[10] gene de Lukacs, kendi teorisinin çerçevesi içinde kaldıkça gerçek harekette yer alamayacağını ve devrime yeni yollar gösteremeyeceğini anlamıştı. Bu birçok yönlerden çok parlak, fakat kınanmış ve mahkûm edilmiş ilk eser, böylece çözülmemiş sorunlar için ipuçları ve fikirler verir, analiz ve araştırmayı teşvik eder; ama bütün bunlar için imkân, ancak çok sonraları, yeni bir bağlam içinde ortaya çıkmıştır.* O özel anda ve bu eleştiriler arasında, Leninist çizgi, kendi sınırlılıklarına karşın, aşılmadan egemen kaldı.

* Lukacs sonradan ilk öz-eleştirisinden vazgeçip **Tarih ve Sınıf Bilinci**'nın tezlerine döndü.

Batı Sol-Marksizminin bu teorik başarısızlığını nereye kadar nesnel durumun olgunlaşmamışlığına yükleyebiliriz? «Tek ülkede sosyalizm» nereye kadar zorunlu bir yol, kaçınılmaz bir ilk aşamadır? Bu sorular bizi uzağa götürecektir; ama, birkaç yıl sonra, yeni bir tarihi bağlamda ve bir hapisane hücresinin yalnızlığında bir Marksist, parti sorunuyla yeni bir temel üzerinde karşılaşabildi ve yeni çözümler önerebildi ise, bunu basit bir raslantı gibi göremeyiz.

GRAMSCİ: PROLETARYA VE KÜLTÜR

Antonio Gramsci, devrimci hareketin savaş sonrası Batı Avrupasında hızlı bozgunu ve tutucu ve gerici güçlerin karşıt yükselişi sonucu, devrimci hareket üzerine etki eden temalarla en geniş teorik çerçevede hesaplaşmış en önemli, belki tek Marksistti. Her şeyden önce, bu olayların kökenlerini ve önemini Batı Avrupanın tarihi geleneklerinin ve toplumsal gerçekliğinin içinde, yeni ve uygun bir devrimci teoriyi yeniden kurarak, gerilere doğru araştıran tek Marksistti.* Bu teorinin öncülü, Batı toplumunun Çarlık Rusyasındakinden çok daha birbirine bağlı ve karmaşık bir yapı gösterdiğinin, ve dolayısıyla farklı yapıda bir devrimci stratejiyi zorunlu kıldığının kavranılmasıdır.

* Gramsci gerçekten Batı Avrupa'nın ve özellikle İtalya'nın tarihi koşullarını çok iyi —ve bilimsel biçimde— araştırmıştı. Lukacs gibi, felsefi kategoriler içinde çözüm bulmamıştı.

Hapisane koşullarında ve varolan malzemenin yetersizliğine karşın çalışarak Gramsci, İtalyan tarihini tarihî olarak yeniden kurmaya ve böylelikle üretilen toplumu inceden inceye araştıran bir analize girişti. Düşüncesi iki temel sorun üzerinde odaklanıyordu Proleter devriminin önceki tarihle bağlantısı (bu ona hem bir gelişme hem de bir tersine dönme ilişkisi gibi görünür)* ve burjuva toplumunun farklı güç, boyut ve eğilimlerinin karmaşık eklemlenişi. Her iki soru da onu üstyapıların özerkliği sorununa götürdü. Birinci durumda fikirlerin, değerlerin ve kavramların uzun tarihî dönemlerden sonra, bunları başlatan ve anlam kazandıran yapılar kaybolduğu halde yaşadığı araştırmalarla ortaya çıktığına göre üstyapıların «temel»e ilişkin özerkliğini belirtmek gerekiyordu. İkinci durumda «burjuva toplumunun tümünün, varolan politik ve kültürel görüşlerinin hepsi»nin toptan kendilerini belirleyen sınıf temeline indirgenmesinin, yanlış bir basite indirgeme olduğu anlaşılıyordu.

Hem Lukacs, hem Gramsci pozitivizme karşı çıktılar ve tarihte diyalektik bir süreç olarak gördükleri insan etkisini, ayrıca gerçekten insani bir toplumu yaratacak eylem olarak proletarya devriminin karakterini yeniden vurguladılar. Bununla birlikte, Gramsci'nin akıl yürütmesi Lukacs' inkinden her yönüyle farklı ve bazı önemli bakımlardan ona karşıt bir yol izledi.

Lukacs önerisini, kapitalist şeyleşme mekanizmasının ve bunun doğurduğu teorik ayrılıkların sağlam bir analizine oturttu ve proletaryayı bu mekanizmanın hem kurbanı hem de olumsuzlaması olarak görüleceği bir yere yerleştirdi. Öte yandan, Gramsci, tarih boyunca ve çağdaş toplumsal gerçeklikte başarısız kalan atılımları, bozguna uğratılan eğilimleri, yeni toplum doğrultusunda ezilmiş özlemlerin aslını arayıp bulmaya koyuldu. Bütün bu evrenselliğe ve özgürlüğe yönelik eğilimler, atılım ve özlemler, sınıflı toplum içinde teorik tutarsızlıklara, bilimsel uyumsuzluklara ve ütopyalara dönüşerek bozulmuş, çürümüşlerdir. Ancak, yeni ve kurtarıcı bir toplumsal gücün, proletaryanın yükselmesi halinde, bunlar devrimin verimli ön-ilkeleri haline gelebileceklerdir.*

Gramsci araştırmasının bu çizgisini felsefî düzeyde yeterli kesinlikte kuramamış olabilir. Aynı şekilde, teorisinin ima ettiği bütün sonuçları Marksist tarih anlayışı ile ve özellikle de kapitalizm tarihi ile bağlantıları içinde gösteremeyiş olabilir. Gene de bu araştırma öylesine yorumlayıcı bir deha ile yürütüldü ve öylesine inandırıcı analizler üzerine oturtuldu ki, bugün de birçok belirleyici sorunun çözülmesi için son derece verimli bir kaynak olarak durmaktadır. Bunlar arasında, Gramsci'nin parti teorisini geliştirme tarzına özel bir önem verilmelidir.

Gramsci, Marx gibi, devrim teorisini niteliksel bir sıçrayış olarak, tarihin bir alt-üst oluşu olarak ve bundan dolayı da parti teorisini işçi sınıfının toplumsal dolaysızlığının

* Gramsci, Hegel diyalektiğinin «aşma» kategorisine bağlılığı nedeniyle, proleter devrimini birçok bakımdan daha önceki sınıf mücadelesi biçimlerinin kalıpları içinde düşündü. Bu belki bazı **yeni olgulara** gereken önemi vermemesi sonucunu doğurdu. Magri, eklediği notta, kendisinin bu konuda değiştiğini belirtiyor.

* Bu düşünce çizgisinde de, proletaryayı bütün geçmiş insanlıkla özdeşleyen ve insanlığın kurtuluşunu içkin olarak taşıyan bir varlık olarak görme, dolayısıyla tarihe teleolojik bir açıdan bakma eğilimi var.

global aşkınlığı ve kendini yok etmesi olarak ele aldı. Öte yandan, Lenin gibi, bu aşkınlığın bir ön-koşulu olarak bir «dışsal öge»nin zorunluğuna da inandı ve bu ögeyi proletarya ile aydınlar arasındaki ilişkide saptadı. Araştırmanın bu belirgin çizgisi, bu ilişki için ona yeni ve kesin bir temel hazırlama ve bu ilişkiyi diyalektik terimler içinde formüllendirme imkânını verdi.

AYDINLARIN GÖREVİ

Gramsci'ye göre aydınlar, toplumun her yerine yaygın olarak dağılmış ve toplum içinde etkin olan geleneklerin, değerlerin, düşünme biçimlerinin ve ahlâkî bakışın en organik ve olgun ifadesini temsil ederler. Bütün bu üstyapı ögelerinin ve birikimlerinin kendi özerk güçleri vardır. Başka bir deyişle, Gramsci'ye göre aydınlar, onları hapseden sınıflı toplum içinde yoksun bırakıldıkları evrensellik özlemini dile getiren tasarım ve ülküleri temsil ederler. Bundan dolayı aydınlar, proletarya ile ilişkide, bilimin ışığıyla devrim yolunu aydınlatmaktan çok, birbiri üzerinde karşılıklı pratik etkisi olan iki tarihî gerçeklik arasında bir arabulucu rolü oynarlar: kelimenin en geniş anlamında proletarya ile kültürün toplumsal dolaysızlığı.* Devrimci ideoloji ve bunu dile getiren parti, bu iki öge arasındaki diyalektiğin ürününü temsil ederler; ama bu ögeler de sözkonusu diyalektik içinde bir dönüşümden geçerler. Bu sebeple devrimci ideoloji önceki tarihin tümünü, toplumsal gerçeklikte varolan bütün değerleri gittikçe daha organikleşen biçimlerde dile getirir ve özetler; ulaştığı her yeni düzey, sınıfın kendi gerçekliğindeki yeni düzeye tekabül eder. Bu şekilde, proletarya kendini bir sınıf olarak kurup aynı süreçte kendini yok ederek dolaysız varoluşunun sınırlarını aşar ve tarihî kurtuluşunu elde eder.

Parti ve sınıf bilinci yapısının bu teorisini, dönüm noktası olabilen iki önemli vargı izler; her ikisi de Gramsci'nin kendi eserinde açıkça vardır. İlkin, parti zorunlu olarak, toplumsal, politik ve-ideolojik güçlerin yaygın ve karmaşık eklemlenmesi içinde, bir öncü, bir egemen güç olarak kabul edilir. Parti proletaryasının kendini-yoketmesi sürecini. evrenselliğe yönelik bir gelişmeyi dile getirir. Bu süreç önceki tarih içinde ve varolan toplum içindeki her verimli eğilimin, yeni ve uyarlı biçimlerde proletarya devrimi hesabına ilerici bir tavır içinde özümlenmesidir. Bu demektir ki parti, bu değerlerin ilk biçimlerinde dile getirdikleri güçlere ilişkin olarak gittikçe genişleyen bir egemenlik kurmalıdır. Yalnız fikirler alanında etkili olmaktan ibaret kalmayan, fakat toplumun dönüşümünü hedef alan gerçek eylemi de içeren bu egemenlik, önceki kültür ve ideolojilerin yapısal temellerini bastırıp onları tamamiyle yeni bir devrimci perspektif içinde yeniden oluşturmaya yönelir.* İkinci olarak Gramsci'de parti başlangıçta tesbit edilmiş bilimsel doğruya sahip olup, bunu farklı tarihî koşullara çeşitli biçimlerde uygulayan bir

* Gramsci, «bilimsellik» ayrıcalığını elinde tutan kastlardan ürktüğü için, aydınların rolünü teorisinde **organikleştirmeye** çalışır. Aydınlar kültürün taşıyıcısıdır. Ama sınıflı toplumda kültür de amacından kopuk, **dolaysız** durumdadır. Öte yandan, gene kendi bilinç-öncesi dolaysızlığı içindeki proletarya vardır. İşte aydın, bu iki dolaysızlık içinde yer alır ve kültür kurumundaki rolünü, ancak proletarya ile organik bütünlük içinde anlamlı bir etkinliğe dönüştürebilir.

* Gramsci'ye göre parti, toplumun değişim taleplerini, dile getirildikleri bulanık formüllerin ge-

yapı değil, her zaman öz-eleştiriye açık olan türden bir doğruyu geliştirme yolunun bir temsilcisidir. Bu Gramsci'nin «Marksizmin tarihiliği» diye adlandırdığı şeydir.* Lukacs'ın yaptığı gibi,[11] o bu tarihiliği, sınıflı toplumun yapısal temellerinin altedileceği zamanda varsayımsal bir dönemin sınırlarıyla hapsetmedi, yeni toplumun radikal biçimde önceden canlandırılışı, proleter olumluluk ve evrenselliğinin çekirdek halinde açılışı olarak görünen devrimci sürecin tümüne yaydı.[12] Parti öncelikle egemen bir güç; ikinci olarak da bir önceden canlandırmadır. Bunlar Gramsci teorisinin iki yeni ve karakteristik özelliğidir. Bu teori gereğince öncü örgütteki her «jakoben»ce sınırlamayı ve kitlelerin eyleminin temel taleplere göre araçlaştırılması ve sınırlanmasını, hem teorik hem de pratik düzeyde kökünden yoketmenin mümkün hale geldiğini ekleyebiliriz.*

Devrimci bilinç, proletarya ve kültür arasındaki ilişkinin sürekli yenilenen ürünü olduğuna, bu ilişki diyalektik bir temel üzerinde düşünülmüş ve kurulmuş olduğuna göre, o halde, her an, parti evriminin bağlı olduğu sınıf gerçeğinin, bir parçası, bir ifadesinden başka bir şey olamaz. Sınıfla olan bu ilişkisi tarafından beslenir; sınıfın gerçek potansiyellerini dile getirir ve devamlı olarak sınıfın eleştirisine tabidir. Aynı zamanda, parti ilerledikçe, daha açık bir şekilde gelecek toplumun önceden canlandırılışı olduğuna göre, kitlelerle bağlantısı her şeyden öte bir dönüştürme ve eğitme ilişkisi, varolan toplum içinde onun yeniden-düzenlenmesi için gerilimler ve özlemler yaratmak üzere sürekli çaba haline gelir. Sadece kısmen bilinçli kalan ve bu yüzden parti tarafından araçlaştırılan kitle taleplerinin, partinin devrimci perspektifleriyle ilişkisi artık hiçbir şekilde dışsal değildir.* Bu ilişkiye, artık kendi aralarında yeterince homojenleşen eğilimleri ve hareketleri genelleştiren organik bir süreç içinden ulaşılır. Devrimci süreçte iktidarın ele geçirilişi olan hayati an, böylece «Makyavelci» çağrışımlardan kurtulur, özü ve hedefleri tamamiyle ve açıkça dile getirilen olumlu bir toplumsal dönüşümün başarılması için doğal ve zorunlu araç haline gelir.

Şimdiye kadar Gramsci'nin Leninist parti teorisini geliştirme ve onun tarihi sınırlılıklarını aşma girişiminin Sosyal Demokrasiye tamamiyle karşıt bir yolda yürütüldüğü anlaşılmış olmalıdır. Çünkü bu teori, partinin öncü karakterini onun sistemle kesin karşıtlığını ve uyuşmazlığını azaltmak amacında değildir; tersine her özel mücadeleyi evrensel değerle damgalamakta, sistemin patlayışına yönelik global bir strateji içine yerleştirmede partinin yeteneğini vurgulayarak öncü kavramı daha kesin şekilde geliştirmektedir.* Böylece Gramsci'nin teorisi, iktidarın ele geçirilişinden önceki ve sonraki dönemleri hiç ayırmadan, devlet denetiminin belirli biçimlerini dogmatik postülalar haline getirmeden, gene de devrimci kriz kavramından ve proletarya diktatörlüğünden kopmamış olur. Kapitalist ve Sos-

risinde yatan anlamlarıyla kavrar ve bunları devrimci teorinin ışığında yorumlayarak yeni bir biçimde topluma iletir, benimsetir.

*Bu da Historisizmin bir başka formülasyonu.

* Girişte belirtmeye çalıştığımız gibi, bu epitemolojinin sözkonusu anti-demokratik sınırlamaları ortadan kaldıracağı görüşüne katılamıyoruz. Anti-demokratik bu kurumlar içinde de rahatça serpilebilir, yerleştirilebilir.

* Sınıfla parti arasında bu ilişki şüphesiz önemli. Ama partinin kitle taleplerini her zaman dönüştürebilecek bir güce sahip olması gerek. Yoksa, örneğin bir Avrupalı işçi sınıfının ülkedeki renkli işçilere duyduğu ırkçı kökenli tepkiye teslimiyet gibi tavırlar, parti ile sınıf arasında sağlıklı bir ilişki göstermez. Öte yandan, kitle taleplerinin, kitlenin parti ardından gelmesi için araç olarak kullanılması da oportunizmdir.

* «Global» strateji'den söz ediliyor, ama bu tür historisist uygulama, bilim/bilinç ayrımının yok edilmesiyle oluşan içedönük ideoloji nedeniyle, historisist anlayışın Çin'deki milliyetçi biçimlerine daha yakın sonuçlar verebilir.

yalist toplumlar arasındaki ayrımı mülkiyet sisteminin dönüşmesine ve yönetici sınıfın yer değiştirmesine dayandırmaktan geri kalmaz. Kısmi başarılı mücadeleler gerek gelecekteki toplumun müjdesini vermeleri, gerekse hepsinin yöneldiği ortak hedef bakımından, varolan sistem içinde dengesizlik ve buhran yaratır ve devlette yeni bir önderliğin ve toplumun yeni bir biçimde düzenlenişinin işaretini verir.*

Bundan dolayı, Gramsci'nin anlayışı, nüfusun geniş bir kesimini örgütlemeye ve yönetmeye muktedir «modern prens»in uyarlılaştırıcı birliği ve homojen iradesi karakteristiklerini kazanmış, hem egemen gücü hem de «ortaklaşa aydın»ı temsil eden bir öncü parti ihtiyacının altını çizer.[13]* Bir başka deyişle, önderlerinin ve militanlarının davranış ve hayatlarını, mücadele ve fedakârlıklarının ortak kaderini sınıf ile paylaştıkları; hiçbir zaman yönetici tabakanın bir parçası olmadan ve başka bürokrasilerin yanı sıra bir yeni bürokrasi olmadan, her zaman varolan toplumun bir eleştirisini temsil ederek oluşan, gerçek bir disiplini ve hiyerarşik yapısıyla, bir partidir bu.*

* Bizce Gramsci'de en bulanık kalan noktalardan biri de iktidara geçiş sorunudur.

* İtalya'nın kültür geleneğine genişçe yaslanan Gramsci, devrimci parti ile Macchiavelli'nin Prens'i arasında bağ kuruyor (bu da, tarihi Hegelci bir tarzda bir kesintisizlik haline getirmesinin ürünü). Ama bu bireysel Prens'in yerine, parti, «ortaklaşa aydın» olacaktır.

* Devlette ve partide bürokratlaşma, bugünün birçok sosyalist ülkesinin önde gelen sorunu. Gramsci'ye göre parti bürokratlaşmamalı ve devletin bürokratlaşmasını önleyecek bir işlevi olmalı.

BATI AVRUPA BAĞLAMI

Gene de Gramsci'nin parti kavramı kapitalist toplumun daha ilerlemiş gelişimine ilişkin olarak ele alınmadıkça zor anlaşılır. Gramsci'nin kendisi, Avrupa'da ancak faşizmin yıkılışından sonra açık biçim alan bu gelişmenin ilk ürünlerini Amerika'da «Ford devrimi» örneğinde parlak bir şekilde tahmin etmişti.* Şüphesiz burada neokapitalist toplumla Gramsci'nin parti ve devrim teorisi arasındaki ilişkinin tam bir analizini vermek mümkün değildir. Ama hiç olmazsa şimdiye kadar söylenenleri aydınlatmak için, aşağıdaki olayları kısaca özetleyebiliriz:

a) İlk olarak, gelişmiş kapitalizm proletaryaya yeni bir toplumsal fizyonomi vermektedir. Bu sınıfın sınırları son derece genişler ve bu toplum nüfusunun artan bir oranını içerir. Fakat aynı zamanda ücretler, hayat tarzları ve üretici roller gibi sınıf içi farklılıklar ortaya çıkar. Öte yandan sistem proleterlerin kişisel bilincini kendi ölçütlerine uydurmakta gittikçe daha etkili olur. «Tüketici bilinci» ve «kitle kültürü» bu olayın sadece dışsal belirtileridir. Gerçekte üretimin mekanizmaları, emeğin atomlaşması, bireyin firmaya bağımlı kılınması, bütün bunlar kitle kültürü ve tüketim yardımıyla kişiliğin bu ayrışımını meydana getirirler. Bu durumda, dolaysız, sosyolojik düzeyde sınıf birliğini gerçekleştirmek giderek güçleşmektedir. İşçinin kişiliğinde, insani ihtiyaçları ile ücretli köleliğe tabi oluşu arasındaki kendiliğinden bir çelişki doğacağına bel bağlamak hayalcilik olur. Demek ki, bugün, geçmiştekinden daha fazla, sınıf birliği ve devrimci bilinç, bağımsız bir ideoloji ve politik bir örgütün aracılığı olmaksızın imkânsızdır.*

b) Devrimci hareketin üzerine kurulabileceği çelişkiler, toplumsal hareketler ve çıkarlar temelden değişmiştir. Geç-

* Gramsci, modern üretim sürecinde yer almanın otomatik olarak modern bir ideolojiyi benimseteceği yargısını yadsır. «ideolojiler dünyası (bütünüyle) üretimdeki teknik ilişkilerden daha geridedir: Bir zenci Afrika'daki memleketinden daha yeni gelmişken Fordun fabrikasında çalışabilir, ama yine de uzun süre bir fetişist olarak kalabilir ve yamyamlığın normal ve doğru bir beslenme biçimi olduğuna olan inancını sürdürebilir...» (A. Gramsci, **«Felsefe ve Politika Sorunları»**, Payel Y., s. 142.)

* Yazarın aşağıda sıraladığı olgular gözönünde tutulursa, bu bağımsız ideolojinin yalnız «tüketici bilinci» veya «kitle kültü-

mişte proletaryanın iktidar için mücadelesinde kullandığı büyük sloganlar (demokratik yasallık, cumhuriyetin, barışın, köylü mülkiyetinin savunulması) doğrudan doğruya sosyalist nitelikte değillerdi veya sadece en basit anlamda sosyalisttiler (tam istihdam, yoksulluğa karşı mücadele, gelirin yeniden dağılımı v.b.). Bu hedefler, sistemin kendilerini doyuramadığı ölçüde devrimci değer kazandılar ve bu nedenle devletin ve özel mülkiyet yapısının yıkılmasına yol açabildiler.

Fakat gelişmiş kapitalizmde bu durum değişti. Sistem, hiç olmazsa Batıda, yalnız kendi vesayeti altındaki toplumun tümünü birleştirmede değil, fakat aynı zamanda kitlelerin temel ihtiyaçlarını gidererek üretici güçlerde görece bir büyüme sağlamada da başarılı oldu.* Proletaryanın karakteri ve sömürü mekanizmaları hafiflemedi ama yeni biçimler alarak daha olgunlaştılar. İlk olarak, sistemin temel çelişkisi en ön sıraya çıkmaktadır: Kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki çelişki, veya kendi başına bir amaç olarak üretim ile, insanın, emeğin ve tüketimin şeyleşmesi. Toplumdaki bu çelişkiyi gerçek bir gerilim haline sokmak için, bilincin aracılığı, alternatif bir ideolojinin etkin varlığı ve bu hâkim mekanizmalara karşı muhalefetin insani imkânları zorunludur. Başka bir deyişle, gerekli olan sadece bir proletarya değil, dünyanın yeni ve antagonist bir kavramı olan sınıf bilinci ile örgütlü bir proletaryadır. Proletarya partisi, toplumun doğal olarak yarattığı varolan yıkıcı hareketleri ve eğilimleri iktidarı ele geçirme hedefine doğru kanalize edemez artık. Bunun yerine, gelecek toplumun çekirdeğini içinde taşıma yeteneğiyle, gerçek doğal yapılarında gizli ve formülleşmeden kalacak olan çelişkilere ve ihtiyaçlara biçim, bilinç ve toplumsal gerçeklik kazandırmalıdır.*

c) Gelişmiş kapitalizm, sistemin temel çelişkisini en ön sıraya çıkardığı ölçüde, daha da açık bir şekilde insan özgürlük ve ihtiyaçlarının olumsuzlaması olarak, insanın, birikimin kör ve mantık dışı mekanizmalarına indirgenmesi olarak görünmeye başlar. Böylece, varolan sistem ve ülküsel değerler, kültürel gelenekler ve tarihten geçip gelen ahlaki yargılar arasındaki gerilimler daha önce imkânsız olan bir radikalleştirme gücü kazanırlar. Devrimci partinin içinden geliştiği, proletarya ile kültür arasındaki diyalektik; böylece yeni nesnel temeller kazanır, devrimci ideoloji bu şekilde en tam ve en evrensel şeklini alabilir.

Fakat devrimci öge ortaya çıkıp, alternatif bir kavram yayılır yayılmaz, değişik düzeylerde bir dizi hareket özerk olarak biçimlenir, herhangi bir eleştirel sentezden önce kendi özgül görüş açılarını oluşturarak, sisteme baskı yapar ve yıkılmasını bir postüla olarak koyarlar. Bunun, artık yalnızca politik anlamda egemen olmakla kalmayıp aynı zamanda özerk hareketlerin eklemlenmiş birlikteliğinin sentezini temsil eden devrimci parti için hayati önemi vardır. Politik

rü»nü «yabancılaşma» çerçevesi içinde eleştirmekle yetinmeyip sınıflı toplumda demokrasinin de köklü bir eleştirisini getirmesi ve geleceğin toplumunu bu yanıyla ideolojik düzeyde kabul ettirebilmesi gerekir.

* Bunlar çok önemli. Burjuva devriminin tamamlanmamışlığı, devrimcilerin burjuva demokrasisi sınırları içinde kalan taleplerle kitleyi sürükleyebilmesini sağladı. Bugünün kapitalist dünyasında ise birçok talep karşılanabiliyor. Şu halde, taleplerin artık burjuva sloganlarının ötesine geçmesi gerekir. Yoksa iyi işleyen bir kapitalizm karşısında sosyalizmin geçersizleşeceğini örtük biçimde de olsa kabullenmek zorundayız demektir.

* Ekonomist anlayışın bugünkü biçimine göre, rahat tüketim yapan proletarya devrimciliğini yitirir. Ancak bir krizde, dolaysız ekonomik sıkıntısı yüzünden patlayabilir. O zaman, uzak vadeli hedefleri olan devrimciler bu patlamadan doğan fizik gücü istedikleri doğrultuya kanalize edebilirler. Ama bu görüş proletaryayı tamamen araçlaştırmakta ve kendi düzenine de yabancı saymaktadır. Aslolan, bugünkü toplumun bütün rahatlıklarının ötesinde bir hayatın bilincine varmış bir işçi sınıfıdır.

iktidarın, sivil hayatın çeşitli uğrakları yerine konacak bir şey değil de bir sentez olduğu gelecekteki kendini-yönlendiren toplum işte bu koşullar içinde önceden biçimlendirilir.

Bu birkaç gözlem, ilk olarak Gramsci'nin tanımlamaya çalıştığı yeni parti ve devrim fikrini zorunlu ve mümkün kılanın Batılı kapitalist toplumların yeni koşulları olduğunu göstermek için yeterlidir.

Gelgelelim, bunun zorunlu ve mümkün olduğunu söylemek, kolay veya garantilidir demek değildir. Eklemlenmiş bir devrimci strateji geliştirmek, Leninist partinin özünü ve örgütünü zayıflatmadan, tersine proleter hareketini, Sosyal Demokrasinin kısır oportunizminden ayıran uçurumunu derinleştirerek yenilemek pratikte son derece güç bir görevdir. Bu yalnızca politik çizgi ve genel ideolojik anlayışla çözülebilecek bir sorundur. Her iki düzeyde de her şeyden öte sosyalist bir toplumun yapısını aydınlatmak gerekir. Gelecek düzenin açık ve işleyen bir teorisi olmadan, yeni parti kavramı boş ve çürük hale gelir.*

Bu «yeni parti», Leninist parti gibi, kendi özgül yapı ve işleyiş tarzına sahip olabilir ve olmalıdır. Bu gereklik, politik çizgiden türeyen ikincil bir sorun da değildir. Aslında, bu iki görünüm birbirini biçimlendirir. Ancak devrimci bir çizgi, parti için en iyi yapıyı garanti eder, fakat çizginin kendisi, ancak parti tarafından uygulanan yapıcı ve yol gösterici rolün içinden doğabilir ve onunla düzeltilebilir.

O halde, bu incelemeyi bitirmeden önce, partinin yapı ve görevinin, özelliğinin daha genel teorilerine bağlı, özgül karakteristiklerini kısaca analiz etmek yerinde olabilir. Özellikle, bu açıdan, klasik Leninist ilkelerle, «yeni parti»yi yönetecek ilkeler arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz.

* Bu, Gramsci'nin, her yeni düzenin politik olarak gerçekleşmeden önce kendini ideolojik düzeyde kabul ettirmesi zorunluğu teziyle çakışıyor. Bunun için, sosyalizmi geri ülkelerde bir kalkınma yöntemiyle özdeşlemeden ve ileri ülkelerde de bir dizi «ara aşama» içinde bulanıklaştırmadan, bütün potansiyelleriyle koyabilmek, açıklayabilmek ve benimsetebilmek gerekir. Burada bir önemli nokta da, partinin kitlelere vaad ettikleriyle kendi iç işleyişi arasında uyumluluk kurulmasıdır. Örneğin, kitlelere demokrasi vaad edilirken demokratik kuruluşlarda partizan zorbalık, iyimserce sanıldığı gibi gözlerden kaçacak bir çelişki değildir.

LENİNİST PARTİ

Leninist partinin kendi teorik öncülleriyle uyum içinde olarak üzerine kurulduğu ilkeler, öncelikle şunlardı: Sınıf partisi, öncü olarak parti, savaş aracı olarak parti, dolayısıyla birlik ve disiplin. Bu ilkeler, yenilenmiş şekilleriyle, yeni tip devrimci partiye egemen olabilirler. Ama bunun ötesinde, pratik uygulamada geçmişte mümkün olandan daha uyarlı olarak genişletilebilirler.

«Yeni parti»nin Leninist tür gibi, niçin işçi sınıfının bir örgütü olduğunu daha önce gördük. Bu öncelikle proletaryanın içerdiği devrimci görevi aynı şekilde yorumlamak anlamında böyledir. İkinci olarak ise, her iki durumda da parti işçi sınıfının öncü formasyonudur ve çoğunluğunu içinden aldığı bu sınıfa sürekli olarak kendi hayat biçimlerini uydurmak zorundadır. Gramsci, «bilim»i kendinde cisimleştiren aydınlardan oluşan bir öncü ile parçalanmış dolaysızlığı içinde ham bir sınıf arasında kurulan idealist karşıtlığı aşarken, parti ile sınıfı her an birleştiren ve garantileyen birlik/ayrılık ilişkisini istisnai bir kesinlikle kavramıştı.

Bununla birlikte, pratik düzeyde, «yeni parti»nin sınıf

karakteri, öncekinden daha şiddetli bir şekilde tehlikeye sokulmuştur. Geniş bir şekilde eklemlenmiş toplumsal bir hareketin egemen gücünü temsil etmek, varolan toplumsal formasyon ve politik kuruluşlarda etkin müdahalelere girişmek, örgütü sürekli olarak oportunist politik-örgütsel çözümlere doğru iter. Böylece, parti «birkaç farklı sınıfın ifadesi» olmaya itilebilir ve kendi platformunu bu güçleri bir arada tutabilecek bir asgarî müştereğe indirgemek zorunda kalabilir.* Aynı zamanda, her düzeyde kadrolarının her düzeyde sisteme nüfuz etmesi ve bürokratlaşması, yönetici sınıfın alışılmış bakış açısını paylaşmaya başlaması tehlikelerine de açıktır.

Bu tehlikeler varolan toplum içinde burjuva baskılarına karşı davranışta belli örgütsel tercihlerin (kadroların seçimi, ideolojik eğitim, fabrika düzeyinde partinin rolü) belirleyici öneminin altını çizer. Ama bundan daha da karmaşık olan sorun, yeni tarihî konumda partinin öncü olarak örgütlenmesi sorunudur.

* Yazar burjuva demokrasisinin egemen olduğu ülkeleri gözönüne almakta ve «yeni parti» bu bağlam içinde yer aldığında karşılaşması kaçınılmaz olan sorunlara bakmaktadır. Şüphesiz, dolaysız bağlamı İtalya oluyor. Ancak, Berlinguer zamanında İtalya Komünist Partisi de Gramsci çizgisini izlediği görüşünü savunuyor.

KİTLE PARTİSİ Mİ, KADRO PARTİSİ Mİ?

Leninist parti için bu sorun, aslında görece basitti. Parti zaten kadroların örgütüydü ve bu kadroların büyük disiplini ve yüksek bilinç düzeyi, zorlu seçimleri, geçirdikleri çetin sınavlar ve uzun süreli çıraklıkları, partinin öncü karakterini nasıl olsa sağlama alıyordu. Oysa işaret ettiğimiz gibi, «yeni parti» bir kitle partisidir. Bu yeni görünüş, öncülük ilkesi ile gerçekten bağdaşabilir mi?

Eğer bu soruna biçimsel ya da koşulların dikte ettiği şekilde çözümler bulmakla yetinmiyorsak bazı ögeleri akılda tutmalıyız. Bir kere, açıktır ki, bir partideki üyelerin niceliksel büyümesinin, onun öncü karakterini yok etmeyeceğini hiçbir şey garantileyemez. İkinci olarak, partinin öncü karakterini korumaktaki kararlılık, partinin kitle karakterinin kaybıyla da sonuçlanabilir. Başka bir deyişle klasik Bolşevik partinin sınırlılığını dışsal olarak belirleyen, yöneticilerle yönetilen ve öncü ile kitleler arasındaki uzaklaşma, bu sefer doğrudan doğruya parti içinde yeniden ortaya çıkma eğilimi gösterebilir. Son olarak, partinin kitle karakteri, kendi olumsuz bileşimini, örneğin, işçi sendikaları gibi başka sınıf örgütleriyle özdeşlemeyi getirebilir ve her ikisinin özerkliği bundan ciddi zarar görür.

Kitle partisi ve kadro partisinin özelliklerini daha yüksek bir sentezde birleştirmenin şüphe götürmeyen güçlüğü bizi nihaî ve en güç soruna getirir: Partinin içsel örgütlenişi, kendi demokratik hayatı ve önderlik sorunu.

Marksist devrimci parti, görmüş olduğumuz üzere, tanımı gereği, toplumu ve insanı dönüştürme görevine yakın ilişki içinde yaşayan ve gelişen bir örgüt, bir **pratik** gerçektir. Onun için de, teori, ideoloji, propaganda, ajitasyon ve mücadele bölünmez bir süremin (continuum) ögeleri, «ön uğrağı» olmayan bir süreçtir.

Lenin, bu öncülden iki belirleyici pratik vargı çıkarmıştı. İlk olarak, partinin tek bir irade ile hareket etmesi zorunludur. Parti kendi hedeflerini demokratik olarak tanımlamalı, fakat sonradan duraksamalar, kuşkular ve bölünmeler olmaksızın hareket edebilmelidir. İkinci olarak, partinin toplum içindeki varlığını tanımlamak ve değerlendirmek için, pratik etkililiğini ölçecek bir ölçüt gereklidir; bir başka deyişle, bir öğretinin yanısıra, parti günlük pratiğinde bölünmez bir şekilde uyguladığı işlek bir stratejiye ve taktiklere sahip olmalıdır.

Organik bir yapı olarak, bireyselliğin aşılması olarak, birey ile toplum arasındaki karşıtlığın aşılmasında ilk adım olarak bu parti anlayışı, Bolşevik partinin hayatına her alanda hâkim oldu. Öncelikle de, partiyi yöneten iki temel ilke yarattı. Devrimci militanlık ve demokratik merkeziyetçilik.

MİLİTANLIĞIN İKİ MODELİ

Devrimci militanlık deyimiyle burada Bolşevizmi başka bütün politik formasyonlardan ayıran, parti ve üye arasındaki özel bir ilişkiyi kastediyoruz. Bu ilişki, «yurttaş»ın kendi politik çıkarlarının temsilciliği hakkını, biçimsel olarak herhangi bir partiye teslim etmesi ilişkisi değildir. Dolayısıyla özel ve genel hayat alanları arasında bir ayrımı kabul etmez, ayrıca, üyelerin politik çalışmaya katılmamasından ve buna tekabül eden, bürokratik-temsili aygıtın yetki kazanmasından oluşan bir işleyişe izin vermez. Tam tersine, yeni toplumu kurmak gibi karmaşık bir görevde militanın hayat-boyu dünya görüşünü de içine alarak, militanın tüm kişiliğinin partiye verilmesi temeli üzerine kurulur.

Dolayısıyla, parti kendisi, insan olmanın ve başka insanlarla ilişki içine girmenin yeni bir tarzı haline gelir.*

Leninizmin bu ilişkiyi kişisel özgürlüğün feda edilmesi veya askıya alınması gibi görmediği vurgulanmalıdır. Aksine, bu karmaşık ortak iradeye katılmak, böyle bir özgürlüğün gerçek temeline doğru gerekli olan adımdır. Proleter açısından, tarihin akışını etkilemek, insan olmak için, gerçekte, başka hangi alternatif yol vardır? Eğer dünyayı insanın ölçüsüne göre dönüştürecek ortak bir iradenin parçası olamazsa, devrimci bir aydın başka hangi yoldan gerçekliğe katılabilir, hayatına uyarlı bir anlam verebilir? Bu durum, sadece etkili olma gereğinden ileri gelmeyip doğrudan doğruya özgürlüğün bir ifadesi olan yeni bir disiplin anlayışının da temelidir. Çünkü artık ortada kendini feda etme durumu yoktur, kendi devrimci bağlanmasından bağımsız olarak varolan bir kişinin kendini böylece sınırlıyor olması sözkonusu değildir; çalışmasına bütünsel bir perspektif kazandırabilmek, güçsüzlüğün verdiği umutsuzluktan, yalnızlığın verdiği tiksintiden kurtulmak için, ancak kendi gerçek bağlanmasıyla kendini dile getirmenin yolunu bulan bir kişinin özgürlüğünü meydana getiren bir eylemdir sözkonusu olan.*

* Bu, partili sosyalist militanın oldukça iyi bir tanımı. Aynı anda, parti de, bu tür militanı oluşturan bir kurum haline gelmeli. Bu, partinin bir manastır gibi, üyelerinin ahlâkî sağlığını koruyan bir kurum olması demek değildir (çünkü parti ahlâk üstüne kurulmaz), ama izlenen politika ve yaşanan hayat sonucunda, buna tekabül edecek bir ahlâkın oluşması da küçümsenmeyecek bir sorundur. Bu ahlâk, soyutta tasarlanmış bir sınıfın erdemleri modeline göre değil, sınıfla parti içi karşılıklı diyalektik ilişkide yaşayan bir biçimde kurulur.

* Magri'nin bu sözlerinde, aydınlar arasında yaygın olan bir eği-

Gelgelelim, Bolşevik deneyindeki ilk biçimiyle bu militanlık anlayışı, ulaşabildiği soylu kesin biçimlere karşın, partiyi sınırlayan Jakobenizmden kendini kurtaramadı. Çünkü parti hemen hemen sadece iktidarı ele geçirme sorunuyla kendini sınırladı ve kurtuluşa kavuşmuş bir toplumsal hayatın olumlu içeriğini ve yönünü pek de yeterli bir biçimde dile getiremedi.

Böylece militanın bağlanması, zaman zaman, kendi ihtiyaçlarını ve kendi özgül yönelimlerini silen bir devrime adanmışlık haline geldi, sınırlı yürütme görevlerini yerine getirmekten öteye geçemedi; bundan sağlanacak doyum, bütün bunları devrim için yapıyor olmanın bilincinden ibaretti. Bundan dolayı, genel ve özel dünyalar arasında, yurttaş ve bölünmemiş bir kişilik arasındaki ayırım, uzun vadede ancak bu iki ögeden biri veya öbürünün bastırılması ile ortadan kalkabilirdi. Başlangıçta bağlanma özgürce seçildiği oranda militanlık ve disiplin de özgürce eylemler olabildi. Fakat ülküsel hedeflerin ve amaçların seçimi bireysel politik pratiğe ancak nihaî ve ayrışmış bir biçimde bağlı kaldı ve bundan dolayı ahlâkçı bir tipin ortaya çıkmasına yol açtı.*

«Yeni parti»de bu sınırlılık militanlık ve kişinin bütünüyle bağlanması ilkesini zedelemeden ortadan kaldırılabilir ve kaldırılmalıdır. Eğer parti, uğruna savaştığı toplumun somut gelişimini, olumlu ve birbiriyle bağlantılı toplumsal mücadelelerde attığı her adımda daha iyi bir şekilde tanımlamayı başarabiliyorsa, devrimci militanlık, iktidarın ele geçirilmesinden önce her kişisel yetenek, eğilim ve yönelimin bu sürece bağlanmasını sağlayabilmeli ve bu bağlanmanın anlamını gösterebilmelidir. Militan ve toplumsal varlık rolleri birbirine denk düşebilmelidir. Kapitalist toplum bağlamında bu bütünüyle gerçekleşemese bile, yine de devrimci eylem gerçek bireysel yetenekleri herhalde bağlayabilmeli ve değerlendirebilmelidir. Bu şekilde militanlık, radikal bir tercihi, çevreleyen toplumdan tam bir kopmayı sürdürürken, bütün soyut karakterinden veya ahlâkçı çerçevesinden de kurtulur; kişisel varlığın eriyerek yok olmasını değil, genel hedefler ve perspektifler içinde varolarak nitelik kazanmasını gerektirir.

lim, bir çeşit, kendi sınıfsal suçluluğundan arınma isteğiyle proleter hareketine katılma eğilimi sezilebiliyor. Ama bu, gene kişisel ahlâk sorunlarını öne çıkaran, yarı mistik bir davranış. Bizce önemli olan Marksizmin bireysel yanı ağır basan bir ahlâk sorunu, bir arınma yolu olarak değil, bilimsel bir dünya görüşü olarak kavranması ve politik bağlanmanın buradan çıkmasıdır.

* Ahlâkçılık eleştirisine burada Magri de katılıyor. Burada anlatılan türden, hayatın bütünlüğünü soyut bir devrimcilik uğruna yadsıyan ve kendini sofuca yoksullaştıran «devrimci» tipleri, devrimi insanî olmayan araçlarda fetişleştirerek ellerine geçen iktidarı —iyi niyetle de olsa— çok tehlikeli bir biçimde kullanabilirler. Özellikle Blanquist nitelikte hareketler istihdam ettikleri kişilere bu karakteri kolayca verebilir. Kitleden kopuk yaşayan, devrimciliği kendi kafasında taşıdığına, giderek devrimin kendisiyle özdeş olduğuna inanan bu tipler, Marksizm adına, Marksizmle hiç bağdaşmayacak şeyler yapmaktan çekinmezler.

DEMOKRASİ SORUNU

Böylece partinin, önderliğinin ve tüm üyelerinin etkin militanlığının her tartışması, her zaman temel soruna, içsel demokrasi sorusuna vardırır. Bu öncelikle kurumsal bir sorun olmayıp daha çok bir politik çizgi ve ideolojik hedef sorunudur. Parti içi demokrasi derecesi, varılan fikir birliğinin işlevidir; bir başka deyişle, bütün bireysel üyelerinin genel iradesini dile getirmek ve üyelerin her birini hepsine ait ortak bir pratik içinde etkin olarak katmak yeteneğidir. Nesnel durumun ve öznel bilincin somut imkânlarını yorumlayabilen ve bunları uygun amaç ve girişimlere çevirebilen doğru bir çizgi olmaksızın, parti içi demokrasi sorununa hiç-

bir çözüm bulunamaz. Her tehlikeli tartışma eğilimi fraksiyon yaratır ve yapıyı felce uğratır; her merkeziyetçi girişim burokratizm yozlaşmasını getirir.* Her iki durumda da etkin politik hayat yönetici seçkinlerin ayrıcalığı olarak kalır, üye çoğunluğu ise ya verilen görevleri yerine getirmekle ya da kendi yaşamalarının ve anlayışlarının dışında kalan tartışma konularına pek de anlamadan hakemlik etmekle yetinir.

Fakat devrimci bir partinin ideolojisi ve politik çizgisi ilelebet sabit değildir. Bunlar ayrıca ilk ilkelerden çıkarsanamazlar. Her zaman eleştirel araştırma ve politik buluşların ürünü olmalıdırlar. Bu araştırma bulunabilecek çeşitli çözümler arasındaki tercihler, tahminler, deneyler olmaksızın yürütülemez. Gerçek tartışmaya hem imkân sağlayan, hem de onu geliştiren, ama aynı zamanda tartışmanın bir araçtan çok bir amaç haline gelmesini de önleyen, böylece parti hayatının tartışma yüzünden felce uğramasına veya birlikten yoksun kalmasına meydan vermeyen bir içsel kurumsal sistem gereklidir. Sorunun bu yönüne Lenin'in cevabı, demokratik merkeziyetçilik kavramıydı. Bu sistem burada şematik olarak taslağını çizebileceğimiz birbirine sıkıca bağlı bir dizi önermelerden oluşur.

«Merkeziyetçi» uğrak partinin ortak yönünü destekler; bu yön her militanı daha önce kararlaştırılmış olan genel çizginin hem disiplinle yürütülmesine, hem de bu çizgi tarafından belirlenen özgül görevlere bağlar. Öte yandan da «demokratik» uğrak, çoğunluğu kazanan tezlerin benimsenmesi ile, fikirlerin açık ve özgürce tartışması yoluyla parti çizgisine varılacağını garanti eder.

Bu iki uğrağın birbirlerinin karşıtı gibi görülmesi yanlıştır. Yönetimin merkeziyetçiliği, demokratik yoldan belirlenen bir çizgi olmaksızın mümkün değildir. Bunun yokluğunda, kararlar ya tek bir önder tarafından alınacak (çeşitli şekil ve görünümlerindeki kişilik kültü), veya çizgi, pratikte sapmalar ve çeşitli yorumları yaratan şüpheli ve belirsiz uzlaşmaların meyvası olacaktır.* Öte yandan, kuvvetli birleştirici uyarlılık olmaksızın, toplu çalışma disiplini olmaksızın demokrasi, kaçınılmaz olarak içsel dayanışma bağlarıyla bağlı parti içi hizipler yaratır ki, bu yüzden tartışma ve araştırma imkânsızlaşır.

Bir partinin hayatının değişik aşamalarında nesnel ve işlevsel nedenlerden ötürü, bu iki uğrak birbirlerinden hiçbir zaman ayrılmaksızın birbiriyle farklı bir ilişkiye girebilirler. Kongrelerde ve tartışma kampanyalarında demokratik uğrak mutlaka ön planda olmalıdır. Bu gibi aşamalarda yalnızca partinin genel çizgisi üzerinde de tartışmak değil, fakat çeşitli düzeylerdeki «birimlerin» hiyerarşisi ile sınırlanmadan (politik büro, merkez komite, bölgesel komiteler ve benzerleri), bir bütün olarak örgütün çerçevesi içinde yer alan genel bir tartışma da mümkün olmalıdır.* Böylece tüm parti, değişik alternatiflerin bilincine varabilir. Çizgiyi

* Demokrası biçimde kalır, gerçekten işlemezse, değişik görüşe sahip olanlar, taraftar kazanmak için başka yöntem kullanır. Bundan, parti-içi hizipler doğar. Yönetimin bunlara müdahalesi ise, demokrasiyi büsbütün azaltarak bürokratik yapıyı katmerlendirir.

* Partının gerçekten demokratik merkeziyetçi ilkelerle çalışması, görüş ayrılıklarını bir tehlike olmaktan çıkarmalıdır.

* **Hiyerarşi içinde** tutulan tartışma, gerçekten, çok kez kısıtlanmış olur. Belli bir kademede sınırlı biçimde tartışılan konu, orada bitmiş sayılır ve bir daha gündeme gelmesi önlenir.

geliştirmede rol oynayabilir ve sadece çizgiyi kabul etmek veya etmemek için oy vermeye çağırılmaz. Öte yandan, normal zamanlarda, parti belli bir süre boyunca, kabul edilmiş çizgiye bağlanmıştır ve onun uygulanması için de demokratik biçimde karar vermelidir. Genel olarak bu, kuruluşlarca kabul edilmiş olan ve kişisel itiraz kabul etmeyecek kararların hiç bölünmeden uygulanmasını gerektirir. Aynı zamanda, her düzeyde ve her durumda tartışma, pratik inisyatif ve deneye sıkıca bağlı olmalıdır —yalnızca tartışmayı etkili ve yapıcı kılmak için değil, aynı zamanda gerçekten demokratik olmasını sağlama almak için. Ancak böylece her üye, her bireysel yetenek ve deney sahibi —yalnızca yönetici ve aydın kadrolar değil— parti çizgisinin belirlenmesine etkin olarak katkıda bulunabilir.*

Bu ilkeler sisteminin en az Lenin'in ölümüne ve hattâ ölümünden birkaç yıl sonrasına kadar Bolşevik parti içinde kesinlikle uygulandığı açıktır. İç savaşın son derece güç tarihî koşullarında Lenin, Onuncu Kongre'de tartışma özgürlüğüyle ilgili belli kısıtlamalar talep etmişti, ama bu, tartışmayı yürürlükten kaldırmadı. Bu kısıtlamalar olağanüstü durum gereği geçici ölçüler olarak kabul edildiler. Bununla birlikte, Stalinci pratiğin bozuklukları ve yanlışlarından bağımsız olarak, sosyalizmin kurulmasına başlanılan tarihî konum, demokratik merkeziyetçiliğin tam işlemesini, imkânsız değilse de, süratle güçleştirecek sınırlama ve mekanizmaları içeriyordu.

Bu bağlamda iki öge belirleyici oluyordu. Birincisi, parti demokrasisini genel demokrasiye mutlaka bağlaması gereken ilişkiydi. Proletarya diktatörlüğü belli durumlarda, özellikle katı biçimlere bürünmek zorunda kalır. Devlet ve toplum içindeki muhalefetin dile gelmesini ve örgütlenmesini sınırlarsa, bu kaçınılmaz olarak parti içindeki içsel demokrasi üzerinde de etkiler yaratır. Parti içindeki her açık ve örgütlü tartışma, çeşitli toplumsal güçlerin yansıması gibi kabul edilir, başka çıkış yolu olmayan gerilimleri dile getirir, politik eğilimler çoğalır ve sonunda parti çözülür, kurumsal çerçevesi çöker. Bu güçlükleri ilk gören Lenin olmuştu.*

İkinci olarak, Bolşevik partinin kitlelerle yürütmek zorunda olduğu ilişki, parti-içi demokrasiye ciddî bir engeldi. Parti, sosyalist bilincin oldukça sınırlı olduğu bir hareketin temeli üzerinde iktidara geldi. Yeni bir toplumu, çok geri koşullarda muazzam düşman güçlerin baskısı altında kurmak zorunda kaldı. İşçi sınıfı temeli hâlâ dardı ve üyelerini geniş ölçüde yalnızca kadrolar oluşturuyordu. Bütün bu etmenler, süratle partiyi üyelerinden iktidar yetkisi ve çok kere eleştirisiz ve kayıtsız şartsız bir bağlılık talep etmeye yöneltti. Üyelerinin çoğunluğu ile önderler arasındaki bu içsel ilişki demokratik merkeziyetçiliğin tam bir işleyişini engelledi. Partinin bir kesimi politik kararlara etkin olarak katılmaktan vazgeçti. Bundan dolayı, yönetici grubu zaman zaman bölebilen açık ve eleştirel tartışma, tabana gelişme-

* Ancak, buna gerçekten inanılmalıdır. Tabana söz hakkı verilmesi, bir «iç boşaltma» mekanizması olarak anlaşılmamalıdır. Öte yandan, tabana verilen söz hakkının gerçekten yapıcı sonuçlar üretmesi için, tabanın da sürekli eğitim içinde bulunması gerekir. Bu eğitim, yukarıda verilmiş kararların benimsetilmesi için değil, üyelerin düşünsel üretkenliğinin sağlanması için yapılmalıdır.

* Lenin'in son yazılarının başlıca teması bunlardır. Hem partinin bürokratik bir yapı içine girmesini, hem de bunun karşıtı olan çözülme tehlikesini önlemek için bir dizi öneriler üstünde çalışmıştır.

nin ve normal hayatın bir etmeni olarak değil de, bir «skandal» olarak görünerek, tabanın bağlılığını zayıflatma tehlikesi yarattı. Bilindiği üzere, bu nesnel sınırlamalar, Stalin dönemindeki Bolşevik partinin içsel hayatına ağır bir darbe indirdi.*

Gramsci'nin anlayışına göre yeni parti bu sınırlılıkların aşılmasını gerektirir ve bunun imkânını hazırlar. Bu parti sosyalizmin olumlu kuruluşu için birleşmiş politik ve toplumsal blokda egemen bir öge olarak yeni toplumun bir önceden canlandırılışıdır. Böylece, proletarya diktatörlüğünün yeni biçimlerini mümkün kılar ve demokratik merkeziyetçiliğin Leninist kavramının yalnızca bir yenilenişini değil, fakat onun gerçek ve gelişmiş uygulamasını temsil eder. Gramsci'ci parti, kökleri Batılı toplumun gerçek koşullarında olan Marksist - Leninist parti kavramının bir gelişimi olup aynı zamanda devrimci teorinin daha gelişmiş bir şeklini ve doğruyu bulmakta ileri bir adımı gösterir.

* Nitekim bu dönemde yenilgiye uğrayan taraflar partiye ve topluma, Komünist Parti içinde yer almış insanlar için düşünülemeyecek sıfatlarla tanıtıldı. Bütün bu grupların tasfiye gerekçeleri «karşı-devrim ajanı olmak», «Naziler ya da başka emperyalistlerle işbirliğine girmek» gibi şeylerdi.

NOT — 1970

Örgütlenme sorunu —partinin klasik sorunu— son zamanlarda bütün dünyada yoğun teorik tartışmaların ve şiddetli politik mücadelelerin odak noktası olmuştur. Her yerde öğrenci hareketi, Fransa'da Mayıs Ayaklanması, İtalya'da işçi sınıfı dalgalanması, ABD'de Yeni Sol, geleneksel Sol'un yapısına ve politikalarına yalnızca meydan okumakla kalmadı. Parti ve sendika fikrini, kendiliğindenlik ve örgüt, önderler ve kitleler arasındaki süregelen ilişkileri tartışmaya koydular. Dünyanın bir başka kesiminde, Çin'deki Kültür Devrimi gibi önemli bir tarihi olay aynı sorunları, farklı koşullarda ama daha da büyük bir güçle ortaya attı. Marksist parti teorisi üzerine yukardaki deneme 1963'de yazılmıştı. Bunca önemli karışıklıklardan sonra, bugün İngilizce'de yayımlanışı, içerdiği fikirlerin hâlâ geçerli olup olmadığı sorusunu ortaya çıkarıyor. NLR için yazılan bu not, buna kısa bir cevap verecek.

Denememi tekrar okurken, çelişik duygular içinde kaldım. Bir yandan deneme bana Marksist geleneğin bazı yönlerinin doğru ifadesi olarak görünüyor. Bundan da önemlisi, politik içeriğinin temel olarak doğru olduğunu bugün de kabul ediyorum. Gerçekte, deneme yalnızca Stalinist partilerin otoriter-bürokratik yozlaşmaları üzerine değil, aynı zamanda örgütün Leninist teorisinde zaten ima edilen «jakoben» sınırlamaların da eleştirel bir yansımasıydı. Bu eleştiri kendiliğindencilik veya demokrasicilik üzerine temellendirilmedi: İşçi sınıfının kendi dolaysız bilincinin çelişkilerini ve sınırlarını ezip geçebileceği somut bir diyalektiğin nesnel temellerini toplumsal gerçeklik içinde araştırıyordum. Denemenin teması kısaca: Kendiliğindencilik/Jakobenizm düzmece alternatifleri nasıl yok edebilir? idi.

Bu çerçevede, kitle hareketinin yeni sorunlarını önceden görebildiğimi sanıyorum. Yalnızca bu değil: Bu sorunlara

bulunacak uyduruk çözümlerden kaçınmaya çalışıyordum ki, hareket böyle çözümlerin yetersizliğini birçok yenilgi pahasına öğrendi.

Aynı zamanda, o günden bu yana meydana gelen olayların ışığında dikkatle okunduğunda denemem bana şimdi ciddi şekilde yetersiz görünüyor. Bir kere, denemenin ilk üçte ikisinin genel teorik yaklaşımıyla, bunun modern devrimci bir partinin somut sorunlarına son uygulanışı arasında belirgin bir çelişki var. Sonuç kısımlarında partinin geleneksel Leninist kavramı üzerine eleştirel düşünce çabası (özellikle içsel rejimi: Demokratik merkeziyetçilik) geniş ölçüde terkedilmiş ve Bolşevik Partinin tüm örgütsel ilkeleri doğrulanmış. Yalnızca bunlar bir dereceye kadar daha «açık» ve «demokratik» şekilde yorumlanıyor* Tabii bu çelişkinin kısmen taktik nedenlere dayandığı doğrudur. O zaman Komünist Partide bir militandım ve en önemli ve en hassas hedeflerinden biri partinin içsel demokrasisini kesin bir şekilde genişletmek olan politik bir mücadele içindeydim. Bundan ötürü daha sonraki Stalin döneminde Lenin'in teori ve pratiğinin birçok demokratik ögelerinin kısıtlandığını veya yok edildiğini hatırlatmak ve vurgulamak yerinde göründü. Çünkü sırf bunların diriltilmesi bile, şimdiki Komünist Partilerin düşünce ve alışkanlıklarından bir kopmayı getirecekti. Bugün, bu taktik düşünce bana çok daha önemsiz görünüyor: Yalnızca artık İKP'de bir militan olmadığımdan ötürü değil, ayrıca görülüyor ki, Batı Avrupa'da devrimci güçlerin ve bu arada, Komünist Partilerin yeniden doğuşu, kitle hareketlerinin yükselmesine ve teorik cesarete dayanacaktır —aygıtlara sızarak ele geçirmeye değil.*

* Magri'nin Leninist ilkelere şimdi daha fazla karşı olduğu anlaşılıyor.

* Anlaşıldığına göre, Magri ve arkadaşları önce parti içinde etkili olmaya çalışmışlar («aygıtlara sızma»), Bunda başarılı olmadıkları ihraçlarından da belli. Şimdi ise, gelişen kitle hareketinin, klasikleşmiş örgütsel yapıları sarsacağı ve belki yerlerine yenilgilerini koyacağı umudundalar. Bu umutları, bugüne kadar doğrulanmış değil.

Gene de, en önemli nokta bu değil. Sözünü etmekte olduğum çelişki salt politik bir taktikten çok daha fazla şeyi içeriyor. Şimdi temel bir yanlış yaptığımın bilincindeyim: Parti kavramını hep bir «bütünsellik» olarak veya «yeni toplumun önceden canlandırılışı» olarak anlamak eğilimindeydim. Bu yanlış, o zaman bana açık görünmeyen fakat o günden bu yana sınıf mücadelesi deneylerinin çözmeye başladığı iki teorik soruna bağlıydı. Bu sorunların birincisi kendiliğindenlik ile bilinç arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Yani, proletaryayı devrimci bir sınıf haline getiren gerçek diyalektik. Denememde, Jakobenizmle kendiliğindenciliğe karşı haklı olarak tavır aldım ve böyle bir diyalektiğin yapıcı ögelerini toplumsal gerçeklikte bulmaya çalıştım. Fakat sonra, Gramsci'nin izinde, işçi sınıfının bütünleşme/olumsuzlama çemberinden kurtuluşunu ve kapitalizme karşı kendi alternatifini dile getirmesini sağlayacak somut dolayımı **burjuva-öncesi ögelerin,** «kültür» ve «aydınlar»ın varkalmasıyla özdeşledim. Oysa geçmiş yılların kitle hareketleri, geleceğe bakmanın mümkün ve zorunlu olduğunu gösterdi: Kapitalizmin kendi gelişmesi sonucu işçi sınıfı ve genel üretici güçler içinde belirlenen yeni çelişkilere.* Kapitalizm kendi mezar kazıcılarını devamlı olarak üretir ve yeniden üretir

*Gramsci'de, Hegelci diyalektiğinin bir ürünü olarak, «geçmişin

—devrimci alternatifin üzerine kurulabileceği toplumsal güçler ve ihtiyaçlardır bunlar. Bu, kendiliğindenciliğin herhangi bir yenilenmesi demek değildir: Çünkü sistem üretici güçlerinin tüm yeni biçimlerini kudretli bir şekilde kosullandırıyor ve onları sürekli olarak belirsiz bırakıyor. Fakat aynı zamanda, bu gelişmeler içinden geçen kitleler ve onların maddî mücadeleleri, sosyalist devrim için gerçek temeli oluşturuyor. Bu diyalektiği azımsamanın, benim denememde yaptığım gibi, tehlikeli bir sonucu vardır: Anarşizm veya sendikacılık tarafından deva bulmaz derecede yanıltmış bir kitlenin, teorinin ışığıyla aydınlatılmış bir öncülük karşısına konması. Başka bir deyişle, devrimin idealist bir kavramı ve partinin mistik bir kavramı. Oysa bugün gelişmiş kapitalist ülkelerdeki sorun, buna karşılık, devrimci alternatifin üzerine kurulabileceği maddî güçlerin gerçek diyalektiğinin bir analizidir.

Birinciye bağlı olan ikinci sorun, parti ve kitleler arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Denememde, parti, kendi kendiliğindenliklerine hapsedilen, ezilmiş kitleler üzerine konulan, devrimci bilincin bir zirve kuruluşu olarak kaldı. Oysa, Batıdaki herhangi bir devrime bugün kesinlikle bu şemanın engel olduğu kanısındayım. **Eğer parti örgütlenmemiş bir kitle ile birlikte varolursa kaçınılmaz olarak otoriter ve bürokratik bir aygıt haline gelir.** Stratejisi zorunlu olarak parlamentarizm ve darbecilik arasında gelip gider. Bu şemayı ortadan kaldıracak tek yol yalnızca veya öncelikle «partiyi değiştirmek» değil, içsel hayatın demokratikleştirilmesi, farklı eğilim hakkı, kitlelerin partiye alınması, baştanbaşa yeni bir ögeyi getirmektir: İşçi konseyleri· **Parti ve kitleler arasındaki ilişkiye dolayım sağlayan üçüncü bir terim mutlaka olmalıdır: İşçi sınıfının özerk ve bölünmez politik kuruluşları.** Bu kuruluşlar toplumun tam içinden (fabrikalar, ofisler, okullar), kendi öz yapıları ile doğmalıdır ki, böylece parti içlerinde uyarıcı ve birleştirici bir öge olarak rol oynasın. Sözü daha fazla uzatmayayım. Yalnız, Batı Avrupa Devriminin teorik ve stratejik sorunlarını çözmek için bugün **Sovyetler** temasının yaratıcı bir tarzda yeniden canlandırılması zorunludur görüşünü vurgulamak isterim.* Ancak bu bütünsel çerçeve içindedir ki, parti örgütünün içsel sorunları, sosyal-demokratik yöne kaymadan merkeziyetçi gelenekleri kırarak, karşılanabilir ve çözülebilir. Bugün, İtalyan Marksist militanlardan bir grup **Il Manifesto** dergisinde bütün bu temalar üzerinde çalışıyor. Yukarıda yayımlanan denemeye bu araştırmanın bir ön-tarihi olarak bakılmalıdır.

[1] K. Marx, *Kutsal Aile*, İngilizce basım s. 53, Türkçe basım Sol Yayınları, s. 62-63.
[2] K. Marx, *a.g.e.* İngilizce basım s. 51, Türkçe basım s. 61.
[3] György Lukacs, Geschichte und Klassenbewusstein, s. 93.
[4] K. Marx, Schweitzer'e Mektup, 13 Şubat 1865, Werke Vol. 31, 5446.
[5] K. Marx, Uluslararası Çalışanlar Derneğinin Londra Konferansı, 1871.

sentezi» olma eğiliminin çok ağır bastığına dikkati çekmiştik. Ama bunlara dikkat etmek, bugün beliren yeni biçimleri görmemek sonucunu da yaratır. Magri, bunu haklı olarak belirtiyor. Ancak Gramsci'nın de daha hümanist yaklaşımını faşist dönemde oluşturduğu unutulmamalı.

* Bu ek, yazının bir anlamda devamı, bir anlamda da ondan kopuş oluyor. Bu kopma, Gramsci ile bugünü birleştirmeye çalışan Magri'nin konumundan doğuyor olmalı. Gramsci, 1918 sonrasında İtalya'da devrimci hareketin niçin başarılı olamadığını ve tersine faşizmin iktidara geldiğini düşünür. Bu dönemde İtalya'da işçi hareketinin bütün canlılığına karşın sekterce işçi sınıfı hareketi olarak kalması ve toplumun başka kesimlerine kendi iktidarının neler getireceğini gösterememesi, Gramsci için başlıca çıkış noktasıdır. Bunları dü-

[6] V. İ. Lenin, *Ne Yapmalı?* Bütün Eserleri, Vol. 5. 5375 ff., Türkçe basım *Ne Yapılmalı*, s. 43-44, Yücel Yayınları.

[7] K. Kautsky, Avusturya Sosyal-Demokrat Partinin Hainfeld Programı Üzerine Düşünceler, Die Neue Zeit, 1901.

[8] R. Luxemburg, Rus Sosyal-Demokrasisinin Örgütlenme Sorunları, İngilizce çeviri, s. 9.

[9] R. Luxemburg, *Rus Devrimi*. Hapiste yazılan ve tartışmalı biçimde basılan bu broşürde, Rosa Luxemburg Leninist çizgi hakkındaki eleştirisini tutarlı olarak geliştirir. Rus Devriminin içsel güçlüklerini iki yanılgıya bağlar: Bolşevik tarım politikası ve milliyetler politikası. Sosyalizmin gerçekleşmesini ilerletmede engel çıkaran yanlışlar, proletarya iktidarına karşı bir küçük-burjuva karşı-saldırısına yol açtı. Bundan dolayı Bolşevik Parti, politik demokrasinin işleyişini sınırlama ve yönetici elitin diktatörlüğünü, sınıf diktatörlüğü üzerine kurma zorunluğu ile karşı karşıya kaldı. Ülkedeki politik hayatın bir bütün olarak böylece dondurulуşu ile, Sovyetler de kendilerini felce uğramaktan kurtaramadılar. Bu mekanizmayı ters çevirmek, yalnızca devrimin sosyalist ve proleter karakterini ve kitlelerin sınırsız özgür girişimini vurgulamakla mümkündü. Sosyalizmin kuruluşuna yalnızca proleter iktidar ve toplumsal mülkiyetin yeni yapısı içinde kitlelerin kendiliğinden ve doğal yaratıcılığı yoluyla erişilebilirdi. Fakat, bütün bunlar Rusya'da düşünülebilir miydi? Açıkça hayır. «Dolayısıyla Rusya Devriminin kaderi tamamiyle uluslararası olaylar üzerine dayanır. Bolşeviklerin görüşlerini dünya devrimi temeli üzerine kurmaları gerçekte politik uzak görüşlülüklerinin ve ilkelere bağlılıklarının en iyi kanıtıdır». Böylece sorumluluk bir kere daha Avrupa proletaryasının üzerine yüklenmiştir. Fakat o da, kendi devrimini yapacak durumda mıydı ve hangi araçlarla yapacaktı devrimini? Broşür ve Rosa Luxemburg'un bütün eserleri bu soruya varmadan kapanır.

[10] Bukharin ile, Beşinci Komintern Kongresinde Müdahale.

[11] György Lukacs, «Tarihî Maddeciliğin İşlevinde Değişiklik».

[12] Antonio Gramsci, Tarihî Maddecilik ve Benedetto Croce'nin Felsefesi s. 93-96.

[13] A. Gramsci, Makyavel Üzerine Not.

şünen Gramsci, işçi hareketinin, toplumun bütün kültürünü devrimci biçimde özümleyen ve gene aynı kültürden kendi insanlık dışı düzeni için yararlanan Faşizme karşı ideolojik zafer kazanmak üzere de mücadele eden bir örgüt biçimi düşünmüştü. Bugün ise koşullar bundan bir hayli farklı. Gramsci'nin tasarımında savunmanın örtük ama önemli bir yeri vardır. Oysa şimdi, kapitalizmin ekonomik gücünü yitirmediği bir dönemde, **devrimci ofansif** için elverişli koşullar belirmeye başlamıştır.

Birikim'de kültür olayları...

Değinmeler / Günün Olayları / Kitaplar Sanat Olayları / Filmler / Dergiler

YALÇIN KÜÇÜK ÜSTÜNE

Yalçın Küçük ve **Yürüyüş**, **Birikim**'i kendileri için bir sorun haline getirmiş gibi görünüyorlar. Geçen sayılardan birindeki imzasız sataşmadan sonra, 90. sayıda Yalçın Küçük imzalı başyazısıyla kampanyayı devam ettirdi. İlkın, suçlamasını cevaplandıralım. Yalçın Küçük, **Birikim**'in 22. sayısının başyazısında yer alan MHP ile ilgili yorumdan işine gelen birkaç cümle çekip çıkarmış, bunu da istediği gibi süslemiş, sunuyor **Yürüyüş** okurlarına.

Yorumun bu kısmını, çok anlaşılabilir nedenlerle, biraz üstü kapalı bir dille yazmıştık. Bu kapalılık, Yalçın Küçük gibi bir kışıye malzeme sağlamış. Şu halde, daha açık söyleyelim söylemek istediğimizi.

Türkiye'de zorlu bir sınıf mücadelesi geçtiğini bilmeyen yok. Bu mücadele zaman zaman genel bir kamplaşma görünümünde, ama aslında hâkim sınıf bölümlerinin kendi aralarındaki çekişme de epey zorlu geçiyor; ama bu çekişme çok zaman kapalı kapılar ardında yürütülüyor. Yirminci yüzyılın dünyasında, bir toplumda geçen sınıf mücadelesine dış güçlerin müdahalesi, dış konjonktürün etkisi olmaması imkânsız. Dolayısıyla iç mücadelenin yanında bu konjonktürü de hesaba katmak gerekli.

Bu, genel durum. Bizim yorumumuz, bu mücadele içinde MHP'nin durumuyla ilgiliydi. Açıkça belirtmediğimiz olay da şu. Belki hatırlarda kalmıştır; bir süre önce gazetelerde, altı kişinin MİT'den çıkarıldıkları için danıştaya başvurdukları haberi yayımlandı. Olayın içyüzünü bilmeyen solcuların böyle bir haberi duyunca, tasfiye edilenlerin ilerici güçlere görece daha yakın kişiler olacağını düşünmeleri doğaldı. Oysa bu altı kişi, tam tersine, MHP yanlısıydı. Bunun böyle olduğu sonradan kanıtlandı, ama haber yaygınlaşmadı.

MİT gibi bir kuruluştan MHP yanlılarının tasfiyesi şüphesiz önemli bir olaydır ve birtakım önemli gelişmelerin göstergesidir. Ama bu olay, tek de değildi. MHP başka yerlerde de, koalisyon ortaklığından yararlanarak kazandığı bazı mevkileri kaybetti. Bu da, en azından, hem iktidarın yalnız hükûmette olmadığını, ayrıca, hükûmetin de dışa göstermek istediği kadar uyumlu çalışmadığını, perde arkasında ciddî bir mücadele geçtiğini gösteriyordu.

Birikim yayımlanmaya başladığından beri, Türkiye'de faşizmin son dönemde ilginç bir durumda olduğunu anlatmaya çalışıyoruz. Şimdiye kadar yerli faşistlerin taktiği birtakım yerlere sızmak ve iktidarı böyle bir yoldan sağlamaktı. 12 Mart sonrasında ise, klasik tipte aşağıdan yukarıya doğru gelişen bir faşist hareketi başlatacak birikim oldu. Şu anda bu iki taktik bir arada varoluyor ve dolayısıyla ister istemez bazı çelişkiler doğuruyor. Bugünün konjonktüründe, «yukarıdan aşağıya» taktiğin, belli başka güçlerin engellemesiyle karşılaştığı, ama «aşağıdan yukarıya» taktiğin daha sert bir biçimde geliştiği söylenebilir. Sözkonusu başyazıda, bunlara da değiniliyordu. Tabii Yalçın Küçük, bunları düşünmeye değer bulmamış. Bizce yazının en önemsiz ayrıntısını almış, ama olay edebilmek için bunu da çarpıtmış.

Amerika'da Carter'ın seçilmesinin de MHP için kötü bir sonuç olduğu söylenivordu yazıda. Ancak bu, Yalçın Küçük'ün sandığı gibi bir «tahtıravalli» ilişkisi içinde düşünülmemişti, söylenmemişti. Carter kendisi, belli bir konjonktürde MHP'yi destekleyebilir de. Ayrıca, Carter'ın seçiminin bundan sonra Türkiye-Amerika ilişkilerini nasıl etkileyeceği konusunda tahminler yapmaya da gerek görmüyoruz. Ancak, Kıbrıs olayından bu yana süregelen belli bir gerginlik var; silâh ambargosu gibi, belirli çevreleri ciddî olarak tedirgin eden durumlar var. Carter'ın seçimi, şu andaki görünümüyle, bu durumu Türkiye açısından olumlu yönde değiştirecek gibi değil. Ama yukarıda söylediğim gibi, ikincil bir etmen bu, dolaylı bir şey.

Bundan daha dolaysızı, Türkiye ile Almanya ilişkileri. Bizim Amerika ile askerî düzeyde bozulan ilişkilerimiz, silâh yardımı kaynağı olarak Almanya'yı ortaya çıkarıyor. Bunun ötesinde, Ortak Pazar sorunu var. AET'nin Türkiye'yi bu ortaklığa kabulünü en yakından etkileyecek Avrupa gücü de gene Almanya.

Almanya böylece Türkiye'nın dış politikası için en önemli merkezlerden biri oluyor. Ama, yüklenmesi istenen bunca sorumluluğa karşılık, Almanya'nın Türkiye iç politikasında kendi çıkarları doğrultusunda bazı değişiklikler beklemesi de doğal. Nitekim, bu gibi dış ilişkilerde, diplomatik saygı kurallarını aşmayan ne tür müdahale imkânları varsa, Almanya'nın bunları kullandığı görülüyor. Oradaki Sosyal-Demokrat iktidar, kesinlikle anti-komünist olmakla birlikte, faşizme de şiddetle karşı. MHP'nin Almanya'daki örgütleri sorununun ortaya çıkarılması, bu işi istihbaratta çalışan bir yetkilinin bizzat yürütmesi herhalde boşuna değildi. Bu olayın, sözkonusu tasfiyeye de uzantıları oldu.

MHP ile MSP'nin, Türkiye'deki klasik bürokrasi ile uzlaşmaz yanları olduğu açık. Ancak, dinci MSP, yakın zamana kadar

Kemalist bürokrasinin sinirini bozmakta MHP'den de ileri gidiyordu. Öteden beri, «aşırı sağ ve aşırı sol» tekerlemesi içinde kastedilen, dinî fanatizmdi ve ırkçılık, milliyetçiliğin biraz daha coşkulusu sayılarak «aşırı» tanımının dışında bırakılırdı. Cephe hükümeti zamanında, bu değerlendirmenin biçimi değişmeye başladı. Devletin idarî kademelerinde yer alan bürokratlar, kendilerini değişen iktidarlara uydurmaya hayli alışık oldukları halde, Türkiye'nin politik sahnesinde beliren bu yeni güçlerin görülmemiş davranışlarından epey şaşkın haldeler. Burada, çok kesin bir muhalefet olmamakla birlikte, bu badireden kurtulmayı bekleyen çok. Yüksek yargı organları ise başından beri kesin karşı tavır aldılar. Bürokrasinin askerî kanadı, ancak belli durumlarda MHP tipi milliyetçiliğe karşı cephe açardı. Bizim geçen sayıda ve şimdi saydığımız konjonktürel koşullar, buradaki bir kısım yetkililerin de MHP'yi dışlamasına yol açıyor.

İşte bunlardı, anlatmak istediklerimiz. Bunun öyle «tahtıravallı»lerle bir ilgisi olmasa gerek. Zaten bu dergide hiçbir zaman şematik ve kestirme yorumlarla, çözümlerle yetinmedik. Carter ve bütün öteki ayrıntılarla anlatmak istediğimiz de, Yalçın Küçük'ün teşhis ettiği şematizmin tersine, politik olayın dolaylılığı ve karmaşıklığıydı.

Sataşmanın açıklaması bu kadar. Ama sözü burada bitirmek herhalde mümkün değil. Çünkü sataşmanın ardındaki Yalçın Küçük olayı devam ediyor.

İlkin, **Yürüyüş** dergisinin TİP' le ilişkisinin düşündürdükleri üstünde durmak isteriz. **Yürüyüş**, TİP'in «yarı resmî» yayın organı olarak tanıtıldı. Ama bu yarı resmîlik, oldukça kaygan bir kavram.

Birikim bağımsız bir sosyalist dergi olarak, şimdiye kadar, Türkiye'deki sosyalist partilere karşı sorumlu bir tutum takınmaya çalışmıştır. Sosyalist birey olarak eleştirdiğimiz birçok şeyi, bir derginin bir partiye karşı polemiği haline getirmek istemedik. Bu, parti **kavramına** duyduğumuz saygıdan ileri geliyordu. Ayrıca, eleştirdiğimiz şeyler de bireysel partilerin davranışları değil, Türkiye'de sosyalizmin genel sorunlarıydı.

Yürüyüş'ün daha önceki sataşmasına verdiğimiz cevaba TİP'i katmadık. Bu sefer de katmıyoruz. TİP'de eleştirecek birçok şey bulunabilir, ama bir yazarın saygısızlığı, bu eleştirileri başlatmanın vesilesi olmamalı. O kadar da önemli değil Yalçın Küçük.

Yalçın Küçük'ün bize veya başka birçok kişiye seviyesiz saldırıları konusunda TİP'in ne düşündüğü de ilginç bir konu. «Yarı resmî»lik, sorumluluğunu almadan onaylama anlamına mı geliyor? Ama Yalçın Küçük'ün TİP adına yarattığı sevimsizliğin sorumluluğunu almamak o kadar da kolay değil.

Yalçın Küçük, sosyalist dergicilik ve yazarlıkta, kişiliğine uygun bir üslup yarattı. Bu, eski **Akis** üslubunun sosyalist kalıplarla sürdürülmesinden başka bir şey değil. Yalçın Küçük kişiliğinin **Yürüyüş** dergisine hâkim olması oranında, dergi de bu üslubu taşıyor. Ama bu üslubun giderek bir partiyle özdeşleşmesi, o partiye bir şeyler kazandırır mı, yoksa kaybettirir mi?

Yalçın Küçük üslubu, alay ve küçümsemeye dayanıyor. Bize yönelttiği «ciddî» ve «entelektüel» sıfatlarının tırnak işaretleri bile, Yalçın Küçük'ün büyüklüğünü ve karşısındakilerin aşağılıklığını simgelemekte. Aslında Yalçın Küçük'ün kendisi, kişiliği, davranışları ve söyledikleri, epey kaliteli esprilere imkân verecek niteliklerle dolu. Ama böyle esprilerle çözülmüyor sosyalizmin sorunları.

«Ciddî» kelimesini tırnak içine almakla, Yalçın Küçük herhalde **görünüşte** ciddî olduğumuzu anlatmak ister. **Gerçekte** ciddî olmak ise, kendi tekelinde. Ama Yalçın Küçük'ün bugüne kadar deralsında yazdıklarına kısaca bakalım. Ne tür bir ciddiyettir karşımıza çıkan? Yalçın Küçük'ün belli başlı düşmanları vardır: DİSK yönetimi, Maocular, goşistler, küçük burjuva radikalleri v.b. Bunlar, hatırı sayılır düşmanlar olarak gösterilmektedir. Ama acaba hangisi üstüne, gerçekten aydınlatıcı, konunun özüne inen bir söz söylenmiş, bir analiz, bir yorum yapılmıştır? Zaten varolan politik kamplaşmada, heskesin kendisi ve düşmanları hakkındaki dolaysız bilgisini bir adım ileri götüren ne yazmıştır Yalçın Küçük ya da **Yürüyüş**?

Bir kamptaki insanların, kendilerinden olmayanların aşağılanmasını ve alaya alınmasını istemeleri doğal. Bu içgüdüsel dürtüye tatmın sağlamaktan öte bir şey yapmayan Yalçın Küçük müdür «ciddî»lik temsilcisi?

Dergi başlangıçta, partinin resmî ve teorik organı değil, daha geniş demokratik çevrelere hitap edecek yarı resmî ve aktüel bir yayın organı olarak çıktı. Bu demokratik çevreler arasında, herhalde CHP de vardı. Ama Yalçın Küçük'ün paranoyak imgelemi, çevresinde kurulmakta olan komplolar sanrısından başka bir şey üretemediği için, dergi sonunda bütün demokratik çevrelere saldıran, sataşan, alay ve küfür eden bir organ haline geldi. Örneğin CHP içindeki daha sol eğilimli kimseler, **Yürüyüş**'ün benimsediği tutuma bakarak örgütlerinin daha sol olmasına çalışamazlar; tersine, savunma içgüdüsüyle kendi içlerine kapanırlar. Çünkü zaten ilkeler düzeyinde bir eleştiriden eser yok; kişiler düzeyinde pislik atmadan geçilmiyor. Demokratik çevrelere hitap etme amacıyla çıkan bir derginin bu sekterliği de olsa olsa Yalçın Küçük kişiliğinin bir tezahürü olabilir. O Yalçın Küçük ki, 12 Mart öncesinin **Emek** dergisinde, teknik elemanların devrimcileşmesi, odalarda yönetimlerin ard arda devrimciler eline geçmesi gibi önemli ve sevindirici bir olay karşısında, açıklama olarak bula bula, teknik elemanların artıktan daha az pay aldıkları için böyle olduğunu söylemeyi akıl etmişti. O zamandan bu zamana, iticiliğinden herhangi bir şey eksilmiş değil. Tersine, şimdi ar-

dında bir «parti otoritesi» olduğu inancıyla, herkese hakaret etme ayrıcalığının biraz daha arttığına inanıyor olmalı. Ve bunları yapmakla, çok **ciddi** bir sosyalist olduğuna inansa gerek.

«Küçük burjuva entelektüelliği»ne gelince, Yalçın Küçük kişisel zaafları ne olursa olsun, okumuş yazmış adam diye bilinir, böyle bir bayağılık yapması gene de şaşırtıcı. Bu anlamsızlaşmış klişeleri ne diye kullanıyor? TİP üyesi olmakla kendini «küçük burjuva entelektüeli» olmaktan çıkardığına nasıl güvenebiliyor? Bu kişiler sağa sola savrulmaya başladı mı, kimse kurtaramaz kendini. Çok gördük benzerlerini; hakaret etmek için içi gidip, söyleyecek dişe dokunur lâf bulamayanlardır bu kalıplara sarılanlar. Biz ise, Yalçın Küçük için de böyle sözlerin gerekçesiz söylenmemesini sağlamak için çalışırız.

«Entelektüel» tıplerini biliriz. Bilgileri yalamış yutmuşlardır, her şeyin iyisini bilirler. Ama gelinip önlerinde secdeye varılmadığı için kendilerini kendi özel dünyalarına çekmişlerdir. Ancak meyhanede filan rastlarsanız, hikmetinin kırıntılarından yararlanabilirsiniz.

Birikim'in tavrı ise böyle olmasa gerek. Bilgilerin herkesçe paylaşılması için çıkıyor bu dergi. Ama kişisel hırslarını denetleyemeyen bir Yalçın Küçük, birilerine sövebilmek için kavramları çarpıtarak, bilgi ve teori düşmanlığını körükleyebiliyor.

Yalçın Küçük'ün **Birikim**'e son satışmasını yaptığı yazısının kuruluşu da, tek başına, Yalçın Küçük zihniyetinin iyi bir örneği. «Güçsüzlüğün Bütünlüğü» adını taşıyor bu yazı ve TİP ile Yalçın Küçük dışında kalan herkesin güçsüzlüğünü anlatıyor. Burjuvazi, CHP, DİSK, «küçük burjuva entelektüalizmi» (**Birikim**) ve «küçük burjuva radikalizmi», hepsi güçsüz. Durum böyleyse gerçekten, Yalçın Küçük'ün de daha rahat yaşaması beklenirdi. Ama nedense böyle olmuyor. Bir yandan da, durmadan TİP'e ve Yalçın Küçük'e karşı komplo kuran birtakım karanlık güçlerin entrikaları anlatılıyor. Şu sendikadan tasfiye edilmiş, filan demokratik dernekte yönetime gelmekten alıkonmuş, beriki gazeteden atılmış v.b. Bütün bunlar, sadece TİP ve hasımları arasında geçen olaylar da değil. Her birinin ardında, nice karanlık ittifaklar, nice karanlık güçler var. Bunlar, polisiye bir muhayyileyle uzun uzun anlatılıyor. Akla, tasavvura sığmaz nice «tahtırevallilere» kuruluyor bu arada. Ve bu vehimler sonucunda birçok iyi niyetli insan TİP'e düşman ediliyor. Ayrıca TİP, kendi yararına olacak birçok faaliyetten, yaratılan bu düşmanlıklar sonucunda uzaklaştırılıyor.

Sorunumuz TİP'le değil, Yalçın Küçük'le ama, Yalçın Küçük sürekli TİP adına beyanatta bulunduğu için, iki şeyi birbirinden ayırmak güçleşiyor. Yalçın Küçük, TİP dışında kalan herkesi küçümseme hakkını kendinde görmektedir. Bir yandan da, bir parti adına dağıttığı hakaretlerle, ters bir anlamda «hasımlarını» büyütmektedir. Bize sataştığı yazıya bakalım: Türkiye'deki belli başlı güçler sayılıyor burada. Burjuvazi var, CHP var, DİSK var. Yazının gelişinden anlaşıldığına göre Maocu grupları da içeren bir küçük burjuva radikalizmi var. Ama bu arada bir de **Birikim** dergisi var. Doğrusu, kendimizi olduğumuzdan önemli görmek eğilimlinde olsaydık bile, şu yukarıdaki listenin arasında saymazdık kendimizi.

Nedir bu, «güçlüyüm» diye bar bar bağıran Yalçın Küçük'ün, kendi dışında olanları bilinçaltında bu kadar büyütmesinin nedeni. Yazarı o muydu bilemeyiz —yaklaşımı pek benziyordu— ama, daha önceki imzasız sataşmada da, dergilere yöneltilen hakaretlerin altında böyle bir sinir gerginliği seziliyordu.

TİP, TÖB-DER seçimini kaybettiği zaman da, Yalçın Küçük gene bir zafer edası takınmış, «Güçlü Alternatif» diye manşetler çekmişti. Bir politik taktik mi? Bir politik ahlâk mı yoksa? Bu manşetin gerisindeki yorum, ikinci nitelemeyi daha geçerli kılıyor. Kısaca hatırlatalım olayı. Seçime katılan Maocu grup, her nedense TİP'i desteklemeye karar vermiş, bu konuda bir de bildiri dağıtmıştı. Sonuçta TİP kazanamadı. Katılan gruplar ve oylamalarda çıkan sonuçlar hesaplanınca, Maocu grupların gerçekten TİP'e oy verdikleri anlaşılıyordu. Bunun da TİP için hiçbir sakıncası yoktu, çünkü böyle bir şeyi onlar aramamış, Maocular kendi düşünceleriyle böyle davranmışlardı. Ama Yalçın Küçük bunun üstüne neler söyledi?

Bir kere, Maocular oylarını kazanan gruba vermişler, o grup zaten bu nedenle seçimi kazanmıştı. Peki, diyeceksiniz, öyleyse o bildiri neydi? Bu, ancak Yalçın Küçük gibilerin zekâsının çözebileceği diyabolik bir polisiye oyundu. TİP en güçlü, dolayısıyla en korkulan olduğu için, Maocular TİP'i yıpratmak amacıyla, mahsustan yayımlamışlardı o bildiriyi.

Bu bir politik **taktik** değil, bir politik **ahlâktır**. Yalçın Küçük, dışarıdaki kadrolara, TİP adına bu ahlâkı sergileyecekse, bundan TİP bir şey kazanamayacaktır. Ama sorun yalnız dışarıdaki kadrolar değil, içeridekiler de önemli.

Her yerde, bu arada TİP'de de olan namuslu, iyi niyetli bir genç militan düşünün. Bu olayı yakından yaşamış, görmüş olsun. Sonra da, partisinin yarı-resmi organı olarak bilinen dergideki yorumu okusun. Bizim de arkadaşımız olsun bu genç militan, gidelim soralım ona, «gerçekten böyle mi oldu?» diye. Acaba ne yapacaktır? Bir yanda bildiği dürüstlük, doğruya doğru, eğriye eğri deme gereği. Öbür yanda parti birliği, parti disiplini. Bu iki uç arasında seçmesini yapacaktır o genç militan.

Bu küçük efsaneyi niye anlattık? Çünkü efsane değil. Bu olayda gerçekten böyle bir genç militan vardı demek istemiyorum; benzeri **bütün olaylarda** böyle genç militanlar vardı. En iyi niyetler ve en temiz inançlarla, biri şu partide, öbürü bu fraksiyonda politikaya atıldı, **işçi sınıfı mücadelesine** girmek için. Ve ikinci üçüncü gün, buna

benzer seçme zorunluklarıyla karşılaştı. Ve politika olarak, **işçi sınıfı politikası** olarak bunu öğrendi. Sonuna kadar «ciddî» ve kesinlikle «küçük burjuva entelektüel» olmayıp sonuna kadar işçi sınıfı aydını olan bütün Yalçın Küçük'lerden.

Sol politika içinde birbirimize yaptığımız ahlâksızlıklardan daha uzun süre söz ederiz. Düşünürüz, nereden ileri geliyor bu ahlâk dışı davranışlar, bütün bu makyavelizmler diye. Düşünelim bakalım.

MURAT BELGE

DEĞİNMELER

RUHİ SU'NUN KONSERİNDE

Geçtiğimiz ay içinde Dostlar Tiyatrosu'nda Ruhi Su yeni plağı «El Kapıları»ndaki türkülerle bilinen türkülerinden oluşan bir konser verdi. Alışılmış Ruhi Su konserlerinden biri değildi bu. Sümeyra Çakır'ın yanısıra elli kişilik bir koro da eşlik ediyordu sanatçıya. Ruhi Su ve Dostlar Tiyatrosu, devletin yapamadığını yapmış, kıt imkânlarıyla dev bir işin üstesinden gelmişlerdi.

Önce «El Kapıları»ndan, Ruhi Su'nun bu plağıyla getirdiklerinden söz etmek istiyorum.

«El Kapıları» iki bölümden oluşuyor. Birinci bölüm «Yemen»e, ikinci bölümse «Almanya»ya ayrılmış. Yemen Anadolu halkı için bitmeyen bir acı. Hemen her evden bir babayı, bir eviadı ya da bir kardeşi yutmuş... Öksüz çocuklar, gözü yaşlı analar, er'line doyamamış genç dullar bırakmış arkada Yemen seferi. Türküler yakılmış Yemen'e gidip dönmeyenler için. Can çekişen bir imparatorluğun simgesi Yemen.

Almanya çok daha yakında, günümüzde yaşanan bir başka acı. İmparatorluk döneminde yöneticiler kendi varlıklarını koruyabilmek için Yemen'e ölmeye göndermişler halk çocuklarını. Ezdikleri, sömürdükleri sınıfın insanlarını. Günümüzde ise alınteriyle yaşayanları kapitalizmin kucağına itmişler. «Ekmek Kavgası»nda Almanya bir umut. Bir kurtuluş umudu. Geride yine babasız ya da anasız çocuklar, gözü yaşlı dullar... Sonra insan posaları...

Ruhi Su «El Kapıları»nda insanın insana kul edildiği bir düzeni, bir oyunun içyüzünü, ekonomik ve toplumsal olanın insan hayatına yansıyışını dile getiriyor. Birinci bölümü oluşturan türkülere Sivastopol, ikinci bölümü oluşturanlara ise Onuncu Yıl marşlarıyla girilmesi sanatçının bakış açısını yeterince açıklıyor.

Bu nedenle «El Kapıları» salt iki ayrı tarihî dönemdeki iki ayrı toplumsal olayın türkülerle anlatımı, halkın duygu dünyasının dile getirilişi olmaktan çıkıyor; türkülerden hareket ederek devrimci bir özü bütün olarak geliştirip yorumla birlikte çözümü de göstermeyi amaçlıyor. Nâzım Hikmet'in dizeleriyle vurguluyor «El Kapıları»nı Ruhi Su Kuvayı Milliye destanının başlangıcı olan «Onlar» bölümü sanatçının neyi anlatmak istediğini yalın bir biçimde ortaya koyuyor.

Devrimci sanat, sanatın devrimci işlevi gibi konularda çok söz edildi Türkiye'de, hâlâ da ediliyor, daha da edilecek. Ama şurası kesin: Hayatı kucaklamak, yaşananı açıklamaksa yapılması istenen, gerçekliği doğru yorumlamaksa «El Kapıları» iyi bir örneği bunun.

Başka bir şey daha var. Özün verilişi de diyebiliriz buna. Ya da malzemenin, araçların kullanılışı. Yapılanın sanat olabilmesi buna bağlı çünkü. Estetik bir değer kazanabilmesi...

Ruhi Su'nun başarısı da burada yatıyor zaten. Ses, saz ve söz kusursuz bir bileşime ulaşıyor onun sanatında. Ezgi sözü tamamlıyor, anlamı açıyor, vurguluyor. Ne tek başına saz, ne tek başına ses, ne tek başına söz... Biri ötekisiz olmayacak, her parçası yerli yerinde bir bütün.

Bu bütün şimdi koronun da eklenmesiyle iyice kusursuzlaşıyor. Koronun kullanılışında da Ruhi Su'nun yorumunun belirleyici olduğunu görüyorsunuz. Söyleyiş biçimi, seslerin ve ezginin kullanılışı anlatılmak, iletilmek istenene bağlı olarak değişiyor. Alçalıyor, yükseliyor, geriye çekilip eşlik ediyor ya da öne çıkıp bastırıyor. Halkı simgeliyor bir bakıma.

Başka ne söylenebilir?

YAKUP KADRİ'Yİ YENİDEN OKURKEN

Belli bir dönemde edindiğimiz ya da kulaktan dolma benimsediğimiz kimi önyargılarımız vardır. Bir türlü onları aşamayız. Doğru diye benimsemişizdir bir kez. İnsan olarak değişmişizdir, yeni görüşler edinmişizdir. Eski yargılarımızın çoğunu bu yeni görüşlerin süzgecinden geçirmeyiz.

Yakup Kadri'yi yeniden okurken aklıma takıldı bu. İnanıyorum ki, Reşat Nuri'yi, Halide Edip'i yeniden okusam yine aynı şeyleri düşünecektim. Bu, sözkonusu romancıların aşılamamış eserler vermiş olmaları anlamına gelmiyor. Ama edebiyat tarihlerinde yinelenen, biri ötekinin benzeri övgülerin ya da yergilerin yanısıra Türk edebiyatı üzerine bir zamanlar edindiğimiz kimi düşüncelerimizi de gözden geçirmek zorundayız. Aynı sonuca varacak olsak bile.

Geçtiğimiz yıllarda edebiyatın değişik türlerinde eserler veren sanatçıların bulunduğu bir özel sohbette konuşulanları hatırlıyorum. Söz romandan açılmıştı. Aziz Nesin, 12 Martı konu alan romanların erken olduğunu söylüyor, böyle bir tarihî ve toplumsal olayın daha sonra, araya belli bir zaman kesiti girdikten sonra **doğru** olarak anlatılabileceğini savunuyordu. O tarihî olayı yaşayan sanatçının duygularının etkisinden kurtulabilmesi, olaya nesnel bir tutumla yaklaşabilmesi için zorunluydu bu. Üstelik olay gelişimini tamamlamadan, izleri silinmeden, bilinmeyenler açıklığa kavuşturulmadan **doğru**'yu yakalamak zordu. Karşı çıkanlar oldu bu yargıya, katılanlar da. Sonra romanın ne olduğu, romancının niteliği

konusuna kaydı tartışma. Yine Aziz Nesin, roman yazmanın kolay bir iş olmadığını, romancının belli bir kültür düzeyine ulaşmış, bir dünya görüşünü benimsemiş olması gerektiğini öne sürüyor, bununsa bir hazırlık döneminin sonucu olabileceğini söylüyordu. Düşüncelerini somutlaştırmak için bir de örnek verdiğini hatırlıyorum: On dokuz yaşında büyük bir şair olunabilirdi, ama **büyük bir romancı** olunamazdı. (Aziz Nesin'e katılanlar arasındaydım.)

Yaban'ı basıma hazırlarken, Yakup Kadri ile ilgili birçok yazıyı, bu arada onunla yapılmış konuşmaları da okuyordum. Temmuz 1941'de **Yücel** dergisinde yayımlanmış bir konuşmada şu satırlara rastladım. Vedat Nedim Tör'ün Yakup Kadri'yle yaptığı konuşmanın kimi bölümlerini aktarıyorum·

«— Şu halde sizce iyi bir roman, terkibî bir kreasyondur. Bu itibarla, insanî unsurlardan çıkardığı böyle bir terkibi yapabilmek için bir romancının kafasında büyük bir hayat tecrübesi ve geniş bir insan tanıma terakümü olmalıdır.

— Evet... Nitekim yirmi yaşında dâhiyane şiirler meydana getirmiş birçok genç şairlere tesadüf ettiğimiz halde, bütün manasile olgun bir roman verebilmiş genç romancılara hemen hemen hiç rastgelinemez. Bundan dolayı, ben, romancının mesaisini, cehdini, bir âlimin, bir filozofun çalışma ve meydana getirme tarzına daha çok benzer buluyorum. Nasıl ki, bir âlimin, bir filozofun eseri yıllarca süren bir tetebbü devresinin mahsulü ise, iyi bir roman da hayata, cemiyete, insanlara dair uzun bir tetkik ve tecrübe terakümünün mahsulüdür. Yâni bu sadece, bir muhayyele, bir heyecan veya bir ilham meselesi değildir.»

Görüldüğü gibi, bizim 1975'de tartıştığımız bir konuda, tam otuz beş yıl önce, hemen aynı düşünceler öne sürülmüştü. O Yakup Kadri ki, 1921'de savaşın yıkıntıya çevirdiği Anadolu'yu dolaşmış, **Yaban**'ı 1932'de yazmıştı.

Bir başka örnek daha vereyim. Geçtiğimiz aylarda Atilla İlhan, Türk romanındaki eksiklik üzerinde genç dostlarıyla tartışırken birden ipucunu bulduğunu söyleyerek, önce romanın hangi toplumsal koşullarda ortaya çıktığının saptanması gerektiğini belirtiyordu. Roman, Batı Avrupa'da burjuvazinin belirmesiyle ortaya çıkıyor, onun yükselişine paralel olarak gelişiyordu. Ardından romanın Batı'daki gelişimine ilişkin düşüncelerini sıralıyordu örnekler vererek Atilla İlhan. Sonra da Türk romanı üzerine yargıları geliyordu.

Amacım Atilla İlhan'ın düşüncelerini tartışmak değil. Genel olarak roman üzerine söyledikleri doğru çünkü. Türk romanına ilişkin düşünceleri de şu an konumuzun dışında. Yalnız Atilla İlhan'ın, bilinenleri, yeni bir şey bulmuş tavrıyla yinelemesine takılmıştım yazısını okuduğumda. Sonra Yakup Kadri geldi. İşte andığım konuşmasında Yakup Kadri'nin otuz beş yıl önce söyledikleri:

«— O halde edebî san'at şekilleri tarihinde, en yeni bir janr olması da romanın belki bu hususiyetinden ileri geliyor ne dersiniz?

— Romanın, edebî san'at şekilleri arasında en gecikmiş janr olmasını yalnız buna hamledemeyiz. Roman ancak, cemiyetle ferdler beynindeki (arasındaki) münasebetlerin en ziyade ihtilâtlı, karışık, tezatlı olduğu son devir cemiyetlerinin mahsûlü olabilirdi. Bunun içindir ki, meselâ, bize en yüksek, en çeşitli, en ölmez san'at örneklerini miras bırakmış olan eski Yunan medeniyeti, roman janrını tanımıyordu. Zira, eski Yunanlılar küçük siteleri içinde, bugünkü mâna ve sümûlü ile, sosyal buhranlardan âzade, dar, nizamlı ve ahenkli bir hayat sürüyorlardı Ve gene bunun içindir ki, o devrin destancıları, traledyacıları, insanı, kâfi derecede enteresan bulmayıp kahramanlarını tanrılardan ve tanrılara benzer sembolik şahsiyetlerden alıyorlardı Dünkü insana, bugünkü insanın ızdırapları, ruh hastalıkları ve bunların sebebi olan kesif ve şiddetli cemiyet hayatı henüz malûm olmamıştı. Bu itibarla, romanı, ancak, insan cemiyetlerinin dar çerçevelerini kırıp dünya mikyasında davâlarını koymaya başladığı bu komplike hayat nizamı içinde, yâni on dokuzuncu asırdan sonra edebiyatta başlı başına bir ana çığır olarak görüyoruz.»

Bu değinmenin amacı ne Yakup Kadri'yi olduğundan fazla büyütmek, ne de birilerine çatmak. Türk edebiyatı bir dönemeçte. Bir yere varmak istiyorsak, önce Türk edebiyatıyla hesaplaşmamız gerek. Bu bir bakıma kendi kendimizle de hesaplaşmak anlamına geliyor.

YENİ UFUKLAR KAPANDI

Yeni Ufuklar kapandı. Kasım 1976 sayısı «Son Sayı» olarak çıktı. **Birikim**'in geçen sayısında teknik imkânsızlıklar nedeniyle değinemedim buna. Neresinden bakılırsa bakılsın üzücü bir olay bu. Yirmi beş yıllık bir emeğin çaresizlikle noktalanması... Kaçıncı dergi bu kapanan? Hepsinin kapanmasının da görünürde somut bir tek nedeni var: Satılmamak. Satılmayınca da maddî bir yük oluyor çıkaran için. Bir noktaya kadar dayanıyorsunuz.

Üzerinde durulması gereken bir sorun bu. Üstelik güçlü bir yayınevine ya da bir kuruma dayanmak da bu sorunu çözmüyor. **Varlık**'ın, **Türk Dili**'nin yıllardır sürmesinin nedeni salt bu değil. Unutulmasın ki, Altın Kitaplar gibi büyük bir yayınevince çıkarılan **Yeni Edebiyat** da yaşamadı. Üstelik kimi başka büyük yayınevleri öteden beri dergi çıkarmak hevesindeler, ama bir türlü gerçekleştiremiyorlar bunu. Sorun, salt para sorunu değil çünkü.

Masis Kürkçügil'in **Yeni Ufuklar**'ın «Son Sayı»sında yer alan yazısındaki şu satırlara bir göz atalım:

«**Yeni Ufuklar** dostlukların dergisiydi. Özellikle, dergiyi uzun yıllar maddî ve manevi sorumluluğu ile üstlenen Vedat Günyol'un çevresinde oluşan dost-

luklar dergiye süreklilik kazandırmıştı. Ne var ki dostluklar bir dizi yönelişlerin çok sılık bir izdüşümünden başka ortaklıklar taşımadığından dergi 'demokratik' bir Babil Kulesi'ni andırabiliyordu. Bir parti ya da grup dergisi olmadığından bu doğal gözükebilirse de hiç değilse yaşanan, irdelenen olaylar, konular üzerinde bir doğrultu birliği gereklıydi. Oysa bir doğrultu saptaması dahi yoktu. Belki de böylesine kıdemli bir derginin Türkiye'deki yapısal hızlı değişime ayak uyduracak bir dümen kırması da mümkün değildi. Hemen şunu da belirtelim kı böyle bir tavır takınan dergiler de yaşayamadı. **Yeni Ufuklar**'ın esas sorunu ise tüm dergiler gibi yeni okuyucular edinememesi diğer bir deyişle yeni okuyucular için bir çekim alanı olamamasıydı.»

Nitekim az önce andığım **Varlık** ve **Türk Dili** belli bir doğrultuyu sürdürdükleri, temel bir iki ilkede anlaşmış bir yazar kadrosuna dayandıkları için vardırlar. Bu dergilerde Yaşar Nabi'ye ters düşen ya da TDK'nun ilkeleriyle çatışan bir yazıya rastlayamazsınız.

Ayrıca öncülük iddiasıyla çıkan dergilerin de öncülükleri artçılığa dönüşünce battıklarını görüyoruz. Belli bir görüş çevresinde toplanan yazar-çizerin çıkardığı dergilerin uzun ömürlü olmamasının nedeni de üç aşağı beş yukarı aynı. Önce dergiyi çıkaranlar arasında görüş ayrılıkları başlamış, tutarsızlıklar birbirini izlemişse okur dergiyi almamakla niçin suçlu olsun?

OSMANLI TARİH ARŞİVİ

Bu adı taşıyan bir başka dergi ise Ocak 1977'de çıkmaya başladı. Derginin amacı şöyle belirtiliyor bu ilk sayıda: «Amaçlarımızı kısa ve uzun vadeli olmak üzere ikiye bölebiliriz. Yabancı araştırmacıların Türkiye'de güç bulunan bazı süreli yayınlarda neşrolonmuş Osmanlı tarihiyle ilgili çalışmalarını Türkçeye aktarıp daha geniş bir okur kitlesine taktim etmenin faydalı olabileceği kanısındayız. (...) İkinci ve uzun vadeli amacımız iddialı olduğu kadar geniş bir işbirliği gerektirir: Genç araştırmacıların çalışmalarına yer vermek suretiyle, Üniversite ve Fakülte dergileri yanısıra, daha geniş bir okur kitlesine hitabeden bir ihtisas dergisi yaratmak azmindeyiz.»

Dergide yer alan beş yazının beşi de çeviri. Yazı başlıklarını sıralayalım: «Osmanlı Loncalarının Yapısı ve Osmanlı Sosyal Tarihindeki Önemi, Levant Bölgesinde İngiliz Ticareti, İkinci Mehmedin Dahili Siyaseti Üzerine, Osmanlı Feodal Düzeni Üzerine Bazı Ortaçağ Balkan ve Bizans Kurumlarının Etkileri, Cezayirde Osmanlıların Din Siyaseti.»

Bu yazılardan birincisiyle üçüncüsünü okuyabildim ancak. Her yazı ayrı bir dikkat, ayrı bir hazırlık gerektiriyor çünkü. Osmanlı loncalarıyla ilgili yazı Gabriel Baer'in. Kudüs'de yayımlanan **Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities** adlı dergiden alınmış. Yazıda Osmanlı loncalarının örgütleniş biçimi, nitelik ve önemleri inceleniyor. Yalnız araştırmacının kimi kavramları yanlış değerlendirmesinin konuya yaklaşımını olumsuz yönde etkilediği ve onu tartışılabilir yargılara götürdüğü görülüyor. Gabriel Baer fütüvvet birliklerinin meslek loncaları olmadığını, loncalarla «sufi tarikatlar arasında» güçlü bağlar bulunmadığını öne sürüyor. Sonra da loncaların yükselme ve gelişmesinin 18. yüzyılda başladığını söylüyor. Loncalarla fütüvvet arasında bağ kuranların terminolojik bir yanlışa düştüklerini de ekliyor. Ama bir sayfa sonra dericiler loncası reisine «Ahi Baba» denildiğini söylerken düştüğü çelişkinin farkına bile varmıyor.

Şimdi kısaca bir iki kaynağa göz atalım:

Mustafa Akdağ, **Türkiye'nin İktsadi ve İçtimai Tarihinde** (c. I, s. 17-19) daha 13. yüzyılda Anadolu'da iş hayatının «işlenen eşyanın cinsine göre sıkı kaidelere tâbi birtakım **lonca-korporasyon**'lara» ayrıldığını belirtir Kaynak olarak da Mevlana'dan, İbni Battuta'dan, İbni Bibi'den yararlanır. Yine Akdağ'ın bu konuda ana kaynak olarak işaret ettiği Abdülbaki Gölpınarlı'nın «İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları» (**İktisat Fak. Mec.**, c. 11, s. 1-4, 1949-50) başlıklı makalede fütüvvetin tarihçesinin Abbasoğulları ve Selçuklular dönemine kadar çıkarıldığını görürüz. Gölpınarlı, fütüvvet ile mezhepler ve tarikatlar arasındaki ilişkiyi de saptadığı bu makalesinin «Fütüvvet ve esnaf teşkilatı» bölümünde şu yargıya varır: «...Fütüvvet ehlinin sanat teşkilatını benimsemesi, yahut daha doğrusu sanat ehlini teşkilatlandırması, pek eski devirlerden ve belki de Sasaniler zamanından itibaren başlar.» (s. 88). Sonra da Veliyeddin Efendi kütüphanesindeki bir Fütüvvetname'den yola çıkarak esnaf zümrelerini ve pirlerini sıralar. «Esnaf zümrelerinde teşkilat» ara bölümünde de Gabriel Baer'in verdığı bilgileri kısaca özetler. İşin ilginç yanı, Gölpınarlı'nın loncaların çözülüşünü, «yerli küçük sanatlarla el tezgahlarının yerini Avrupa büyük sanayiiyle fabrika mamullerinin» alışına bağlamasıdır.

Prof. Neşet Çağatay'ın 1974'te yayımlanmış «Bir Türk Kurumu Olan Ahılık» adlı araştırmasında da hemen aynı düşüncelerin öne sürüldüğünü görürüz. Çağatay, «ahılık»ı şöyle tanımlar: «Ahılık, tarihî ve sosyo-ekonomik zorunlukların ortaya çıkardığı bir Türk esnaf birliği kuruluşudur.» Ahılığın Osmanlı sosyal hayatını düzenlemedeki rolünü de şu noktalarda toplar: 1) Meslekî örgütlenmeyi sağlamıştır. 2) Üretici-tüketici çıkar ilişkilerini düzenlemiştir. 3) Şehirlerden köylere, dağ başlarına kadar yayılan «bir zaviye yanı, toplantı ve konuk evleri örgütü» kurarak sosyal hayata katkıda bulunmuştur. 4) Bazı şehir ve kasabaların yönetim işlerinde devlete yardımcı olmuştur.

Daha başka kaynaklardan da söz edilebilir. Sözgelişi Fuat Köprülü'nün **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu** adlı kitabında fütüvvet ehline önemlice bir

yer ayırdığını görürüz. Diyeceğim, Gabriel Baer'ın kaynaklarının sınırlı olduğu, kimi kavramların araştırmacıyı yanılttığı görülüyor. Hele «lonca» kelimesine 18. yüzyıldan önce rastlanmadığını söyleyerek, bunu loncanın daha önce mevcut olmayışına kanıt sayması bilimsellikle pek bağdaşmıyor.

Yine de sonuç olarak Batılı araştırmacıların Osmanlı tarihi üzerine çalışmalarının Türk okuruna sunulması, hem değişik malzemenin değerlendirilmiş olması, hem de konulara farklı yaklaşımların getirilmesi açısından önem taşıyor. Araştırmalarda öne sürülen düşünceler doğru da olabilir, yanlış da. Verileri, sunulan malzemeyi değerlendirmek bizim elimizde Sözgelişi, Fuat Köprülü'nün vardığı kimi sonuçlar, yaptığı yorumlar da yanlıştır. Ama getirdiği malzeme önemlidir ve bu malzeme olmadan, özellikle Anadolu'nun 13-15. yüzyıllardaki sosyo-ekonomik yapısını değerlendirmek zordur.

Osmanlı Tarih Arşivi dergisi de teorik bir yaklaşım getirmek iddiasında değil zaten. Bir boşluğu doldurmak amacı. Üstelik önemli bir boşluğu. Bu nedenle sürekli olmasını dilediğimiz bir dergi. Günümüzü açıklayabilmek, geçmişi doğru değerlendirmekle mümkün çünkü.

ATİLLA ÖZKIRIMLI

«TÜRKİYE'DE DEVLET-TARIM İLİŞKİLERİ 1923-50» ÜZERİNDE

F. Birtek ve Ç. Keyder'ın incelemesi (**Birikim**, Aralık 1976), gerek Türkiye ve gerekse sosyo-ekonomik yapı açısında Türkiye'ye benzeyen ülkeler ile ilgili çok önemli bir konuyu ele alıyor: **Kendisinden önce gelişmiş olan ülkelerin (kapitalist ve sosyalist) varolduğu bir dünyada, kapitalistleşme sürecinde bulunan azgelişmiş ülkelerde çeşitli sınıf ve tabakalar arasında kurulan ittifak ve koalisyonlar.** Sözünü ettiğimiz inceleme, konuyu, bu çerçeveye oturtmuyor, ve bu genellikte de değil. Bu genel konunun bir alt bölümü ile ilgili: Türkiye'de 1923-50 arasında tarım kesiminde meydana gelen değişmeler ve devlet ile çeşitli köylü tabakaları arasındaki ilişkiler.

Bu çalışma, bizce, konu edindiği süreç ve ilişkileri açıklamakta yetersiz kalıyor. Bunun nedeni, kullanılan «kavram bohçası»nın konunun açıklanması için yeterli olmaması, ve yazarların, yöntem konusunda gerekli hassosiyet ve özeni göstermemeleridir. Farklı sorunsallar içinde üretilmiş kavramların mekanik bir şekilde birleştirilmeleri bir kavram kargaşalığı yaratmakta ve sözü edilen süreci anlamamızı güçleştirmektedir. Yöntem sorununun önemini vurgulamak için, aşağıda, çalışmanın ayrıntıları üzerinde hiç durmayıp, sadece, yöntemle ilgili eksiklikleri üzerinde duracağız.

Bunu yapmadan önce, çok uzun olan bu incelemenin amacını ve bulgularını özetlemek yararlı olacaktır. Yazarların cevap aradığı soru şu: «Başarılı bir kurtuluş savaşına önderlik eden», «vatandaşların ekonomik koşullarını düzelten», «geçmişte siyasal katılmanın sınırlı olduğu bir siyasal düzene daha fazla katılma sağlıyan», «sanayileşmeyi geliştiren» ve «köylünün vergi yükünü hafifleten» CHP'nın 1950 seçimlerini kaybetmesinin en önemli sebebi nedir? Yazarların bulduğu cevap şudur: «Başlangıçta devlet tarafından beslenen» ve «devlete temel desteği veren» orta çiftçilerin, devletin güttüğü iktisat politikasından dolayı, 1939'lardan sonra «yabancılaşması» ve CHP'yi desteklemekten vazgeçmeleridir. 1920'lerde devlet büyük çiftçilerle ittifak halindedir. Çünkü, Kurtuluş Savaşında devlete yardım etmişlerdir ve savaştan sonra da uluslararası piyasa ile bütünleşmiş olduklarından fazla miktarda artık üretmekte ve ekonomik bakımdan güçlü durumdadırlar. Fakat, 1929 Buhranı büyük çiftçilerin ekonomik gücünü azaltıyor, ve bu da devletle olan ittifaklarını yıkıyor. Buhrandan sonra, devletin, kendine-yeterli (otarşik) bir ekonomik politika izlemesi, sanayileşme zorunluluğunu doğuruyor ve bunun için de tarımdan artık transferini gerekli kılıyor. Bu transferi sağlamak için, devlet, orta çiftçileri kendine yeni müttefik olarak «seçiyor». Devlet, ürettiği buğdayın fiyatını destekliyerek bu sınıfı güçlendiriyor. Fakat, diğer yandan da iç ticaret hadleri ve vergi politikası ile ürettikleri artığı devlet sanayisine transfer ediyor. Orta çiftçiler daha fazla artık ürettikçe pazara daha çok bağlı oluyor ve fiyat hareketlerine karşı duyarlı oluyorlar. İkinci Dünya Savaşı iç ticaret hadlerini iyice tarım aleyhine bozuyor. Buna tepki olarak da, orta köylüler, buğdayı karaborsada satmaya başlıyorlar. Transfer ettiği artığın azalmasını önlemek için, devletin yeni bir tarım vergisi koyması, «orta çiftçiyi devletle olan ittifakına kesin olarak yabancılaştırıyor». Böylece, orta çiftçiler, alternatif bir politik güç olan büyük çiftçilerle birleşip, 1950'de CHP'yi iktidardan düşürüyorlar. Başlangıçta, pazardan bağımsız ve apolitik olan orta çiftçiler, CHP'nın buğday politikası ile artık üretir hale gelmiş ve pazarla ilişki kurarak, kendine-yeterli sanayileşme için gerekli artığın kaynağı olmuştur. CHP, bu başarılı politikanın kurbanıdır. Çünkü, pazara açıldıkça orta çiftçiler politize olmuşlar ve çıkar çatışmasına düştükleri CHP'yi iktidardan düşürmüşlerdir. CHP'nın iktidardan düşmesini engelliyecek iki politika vardı ve yazarlara göre CHP'nin bu politikaları izlemesi olanaksızdı. Bu politikalardan birincisi, CHP yöneticilerinin, 1946'da hazırlanan Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu aracılığı ile yoksul çiftçilerle ittifak kurmaları idi. Böyle bir ittifakın kurulamamasında rol oynayan en önemli etmenler, partinin «sınıfsız-milliyetçilik ideolojisi» ve «orta sınıf tabakanın genişliği» ile yoksul çiftçilerin belirli bir artık ile böyle bir ittifakı destek-

liyecek güce sahip olmamaları idi. İkinci politika ise, devlet sektörü yolu ile sanayileşmekten vazgeçmekti. Fakat böyle bir almaşık da «CHP'nin esas dayanağını tehdit edecekti». Çünkü, sanayileşmeden vazgeçildiğinde, ekonominin bağımsız gelişmesi, devletçilik aleyhine özel sektörün güçlenmesine yol açacaktı.

Kısaca özetlediğimiz bu analize karşı, gerek yazarların yaklaşımı ve gerekse belli tarihî olguları yorumlamaları açısından çok çeşitli itirazlar yapılabilir. Bizim görüşlerimiz, yukarıda da değindiğimiz gibi, sadece yaklaşımla ilgili olacak.

1. Devlet ile çiftçi tabakaları arasındaki ilişkiyi inceleme amacında olan bir çalışmanın sıhhatli bir devlet teorisine dayanması gerekir. Yazıda, çalışmanın nasıl bir devlet teorisine dayandığı anlatılmıyor. Fakat, yazının hemen her paragrafından ve genel yaklaşımından, zımni olarak, nasıl bir devlet teorisine sahip olduğunu çıkarmak güç değil. Yazının sonuna doğru, «Toplumsal değişme koşulları altında, devletin, hâkim sınıfın yürütme organı olmadığı...» savı var. Sözkonusu devrede, devrin niteliğinden dolayı, devletin görece özerkliğinin çok güçlü olduğu da iddia edilmediğine göre, **devletin, nihai olarak, hâkim sınıfların bir hakimiyet aracı olduğu ve yapısının da sınıf mücadelesi ve ittifaklarının aldığı şekle göre belirlendiği** türde bir yaklaşım tamamen reddedilmiş oluyor. Bizim metinden çıkardığımız devlet teorisi şudur: Yazarlara göre devlet, toplumsal sınıflardan bağımsız, «genel ekonomik hedeflere ulaşmakta sınırlı rasyonellik çerçevesi içerisinde hareket eden», «merkeziyetçi-modernleşmeye taraftar olan», politikalarını «uzun hedefli politikalara göre değil, sınama-yanılma ile, birbirinden bağımsız adımlar» olarak saptayan «bürokrasinin hâkim olduğu» bir kurumdur.

Devletin toplumsal sınıflardan bağımsız olduğu temeline dayalı bir yaklaşımla da, tarımın gelişme sürecini ve devlet-tarım ilişkilerini anlamak imkânsız olur. Yazıya konu olan sorun, ancak, **var olan uluslararası konjonktürde ve azgelişmişlik şartlarında kapitalistleşme sürecinde olan Türkiye** çerçevesine oturtulduğunda ve **sınıf hakimiyeti temeline dayalı bir devlet teorisi** yardımı ile, anlamlı bir şekilde incelenebilir.

Bu yüzyılda Türkiye'de, herhangi bir sosyo-ekonomik süreci **kapitalistleşme sürecinden** bağımsız olarak açıklamak olanaklı değildir. Kapitalistleşme sürecinin gerekli kıldığı sermaye birikimini sağlamak için, devletin nihaî olarak hâkim sınıflar tarafından, gerekli kaynakları yaratıp kendilerine transfer eden bir araç olarak kullanılması doğaldır. Bu transfer sadece fiyat ve vergi politikaları ile değil, fakat gümrük duvarları ile yaratılan **monopol rantı** ve devletin piyasada satınalıcı olmasından doğan **müteşebbis ve müteahhit kârları** yolu ile de yapılmaktadır.

2. Türkiye'nin sosyo-ekonomik gelişmesinde çok önemli bir dönüm noktası olan 1950 olgusunu ancak, yukarıda işaret ettiğimiz gibi **genelci** bir yaklaşımla anlamak mümkündür. Yazarlar, bu olguyu orta **çiftçilerin seçim davranışları** gibi dar bir çerçeve içerisinde açıklamaya çalışmaktadırlar. Bu yaklaşımın kapsamının darlığı yanısıra, içeriğinin de pek tutarlı olduğu gözükmemektedir. Çünkü, CHP seçimi orta çiftçilerin desteğini kaybettiği için kazanamadı demek orta çiftçilerin başlangıçta CHP'yi desteklediğini savunmak demektir. Yazarlar bunu kanıtlamayıp, sadece buna inandıklarını ifade etmekle yetiniyorlar. Böyle bir inanca dayanarak önermelerde bulunmak, yazarların, yöntem konusundaki özensiz ve gevşek tutumlarının bir sonucudur.

Türkiye'de, gerçekten bir bilgi üretme süreci başlamıştır. Yöntem konusunda gerekli hassasiyet ve özen gösterilmezse, zaten gecikmiş olan bu gelişme daha da gecikecektir. Bizim bu notta temel amacımız, F. Birtek ve Ç. Keyder'de gördüğümüz bazı eksikliklere değinerek dikkatleri yöntem sorununa çekmektir.

FAHRETTİN YAĞCI

DERS KİTAPLARI OLAYI

Liselerde okutulmak üzere Millî Eğitim Bakanı'nın özel olarak hazırlattığı kitaplar, geçen ayların ençok tartışılan konularından biriydi. Şu sıralarda genel olarak kamuoyunun bu konuya ilgisi azalmış görünüyor ama bizzat öğrencilerin tepkisi devam etmekte ve yaygınlaşmaktadır.

Kitaplar konusunda kamuoyunun ilgisinin azalması, bu konuda daha ayrıntılı, geniş bir kampanyaya girişmemesi, Millî Eğitim Bakanı'nın daha ilk anlarda attığı geri adımların uyandırdığı zafer duygusuyla ilgili. Kitaplar ile verilmek istenen faşist ideolojinin dolaysızca tepkiyi davet eden bazı pasajlarının çıkarılacağı, bu bölümlerin okutulmayacağına dair verilen söz ve ayrıca kitaplardan sorumlu bazı görevlilerin uzaklaştırılmaları, bu zafer havasının doğmasına yeter oldu.

Şüphesiz bu bir geri adımdı, ama acaba bu kitaplar ile faşist ideolojik kampanya yalnızca **bir adım** mı atmıştı ve atılan bu adım sırf bakanın çıkarılacağını söylediği pasajlardan mı ibaretti? Eğer böyle olsaydı faşist kampanyanın attığı bir adımın geri aldırıldığı düşünülüp saldırıyı önlemiş olmanın da bir zafer sayılacağı düşüncesine varılabilirdi.

Bu bakımdan kitaplar konusunun tümü gözönüne alınırsa zaferin halen faşist ideoloji yanılsamalarında olduğu sonucuna varabiliriz.

Sosyalist ve demokrat kamuoyu konunun önemini yeterince kavramamış görünüyor. Hattâ şu söylenebilir ki kazanıldığı sanılan zafer, geri aldırıldığı varsayılan adım bile aslında faşist ideolojiye yaramıştır. Çünkü üzerinde fırtına kopan pasajlar, bü-

tün kitap boyunca tutarlı biçimde işlenen faşist ideolojinin gerçek temelinin, insanlığın oluşturageldiği temel değerlere karşıt olma niteliğinin çıplakça uç verdiği yerlerdi. Bu pasajlar çıkarılmakla faşist ideolojinin mahrem yanı örtülmüş olmaktadır. Ve şimdi bu ideolojinin sindirildiği metinler, genç insanların oluşum halindeki düşüncelerine daha rahatça etki yapabilir hale getirilmiştir.

Sözkonusu çıplaklıklara karşı yürütülen kampanya, faşist ideoloji burada kulağından tutulup boylu boyunca gün ışığına çıkarılabilecekken adeta kafasını iyice içeri sokması ikaz edilerek yürütüldü. İşçilerin doktorlara göre «şerefsiz» olduğunu söylemekle sanki faşist ideoloji terbiye sınırlarını aşmıştı. Sözünü geri aldı, «hakaret» kâğıt üstünde silindi. Bütün burjuva partiler bin bir övücü sözle bu «hakaret»e katılmadıklarını ilân ettiler. Hele bay Feyzioğlu işçilere diledikleri kadar şeref bağışlamaya hazırdı. Bugüne kadar «huzur» için az çırpınmamış olan Feyzioğlu, şeref sorunu sınıfsal hiyerarşinin radikal bir eleştirisi üzerinde tartışılmadığı ve bu sözle asıl anlatılmak istenen şeye dokunulmadığı sürece en belagatli cümlelerini döktürmeğe hazırdır.

Gerçi toplumu şereflilik açısından sıralayan kitabın yazarları, ana düşüncelerini geri almadılar. Sözlerinin doğruluğunda ısrar ettiler. Onlar şeref sözünü tıpkı Bay Başbuğun toplumda herkesin haddini bilmesi gerektiği temel fikri doğrultusunda kullanmışlardı. Şeref, sınıfsal hiyerarşiyi, toplumsal görevler arasındaki hiyerarşik düzeni ifade ediyordu. Yani bir işçi, işçi olarak ne yapıyorsa onunla sınırlı kalmalı ve işçi olmanın «büyük meseleler»i anlamak için gerekli aklî yeteneklerden yoksun olmak anlamına geldiğini edebince bilmeliydi. Kendisinin de bir «doktor» kadar aklî yetilere sahip olabileceğini düşünmek saçmalığına, bu «çizmeden yukarı çıkmak» girişimine asla meyil göstermemeliydi. İdraksizliğini, zavallılığını peşinen kabul etmişse ve kendisini muktedir büyüklerinin, yani sırasıyla ustabaşıların, müdürlerin patronların ve fabrika yaşamı dışında da «kafalı adamlar» kategorisine giren avukattan politikacıya kadar bir dizi bilgili adamın emrine ve hizmetine amade tutma sadakatını gösteriyorsa elbette onu da seveceklerdi. Büyükler ve derece derece bütün muteber sınıf ve zümreler merhametten yoksun değillerdir. Bütün zavallılara, aklı birşeylere ermeyenlere gösterdikleri «babaca» şefkati ve acımayı onlara da göstereceklerdi. Örneğin çobanlar sürülerini ne kadar severler ve alıştırılmış kurt köpekleri bu sürüyü nasıl da korurlar. İşte işçiler koyun olduklarını ve çobanlarının ve çoban köpeklerinin erdemini idrak ederlerse onlara da koyunlara tanınan şeref ve itibar tanınacaktır elbet. Faşist ideolojinin onları büsbütün şerefsiz saymak gibi bir iddiası kesinlikle yoktur.

Altı «sosyal dilime» ayrılacak müstakbel milliyetçi toplumcu düzende —faşistler sınıf sözünü hiç sevmezler— her sosyal dilime değişik gerekçelerle sunulan bir «şereflilik» tanınır. Bu «şeref»ten memnun kalmamak veya daha değişik bir «şeref»in sözkonusu olduğu dilimlerle kendini özdeş saymak, hele hele bu «şerefler düzenini» reddetmek «haddini bilmemek»tir, düzen bozuculuğudur, komünizmdir. Bu bakımdan «şeref» teorisini güzelce işlemiş bulunan ve biri de Ortadoğu gazetesinin başyazarı doçent ünvanlı Erol Güngör olan kitap yazarlarının, işçilere «şerefsiz» demedikleri yolundaki açıklamalarını bu açıdan değerlendirmek, bize bir «faşist doğru»yu verir. Ve aynı zamanda faşist toplumsal ve siyasal düzenin belirleyici özelliğinin ne olduğu hakkında da aydınlatıcı bir uyarıcıdır bu.

Faşizmi sırf bir yönetim biçimi olarak gören ve gerekçesini de sömürü oranını artırmak, işçi sınıfının ekonomik taleplerini bastırmak gibi ekonomik ölçütler içinde düşünen anlayışlar için, gerek bu «sosyal dilim»ler tezi ve gerekse bununla tam bir uyum gösteren şereflilik —hiyerarşi— sıralaması görüşleri, üzerinde özellikle durulması gereken konular değil. Örneğin kitap yazarları şeref yerine diyelim sosyal itibar gibi bir deyim kullanmış olsalardı, belki de bu kadar gürültü kopmayacaktı. Olayın hakaret çerçevesi içinde ele alınması da bunu gösteriyor.

Bütün sınıflı toplum biçimleri, ezilen sınıfları sırf bir üretim aracı halinde tutabilmek ve onların «yüksek» toplumsal faaliyetlere ve özellikle en yüksek insanî eylem olan siyasete fiilen katılmaktan yoksun tutmak temeli üzerinde birleşirler. Kapitalizmde bu aslî özellik bütün yanılsamalara karşın doruk noktasına varmıştır. Sırf üretim faaliyetinin ihtiyaç duyduğu becerilere sahip olması istenen ve bu durumda olabilmesi için elden gelen her türlü araca başvurulan işçi sınıfına ve genel olarak emekçi sınıflara bu konumlarının değişmezliğini «ispat eden» ya da önkabul olarak veren ideolojik, politik, moral kampanyalar, aynı zamanda onlara insanî yoksunluklara doğal olarak sahip oldukları yargısını yerleştirmek için de sürdürülür. Yüksek insanî eylemlere karşı bastırılamayan talepler, «millî ülkü»lerin gerçekleştirilmesi için araç olma, Başbuğların —ki özünde egemen sınıfın— «yüksek politika»larının nesnesi olma imkânı yüceltilerek saptırılmak istenir. Faşizm bu sonucu özelliğiyle kapitalizmin diğer politik ideolojik programlarından ayrılır.

Sınıflı toplum biçimlerinin sonuna gelindiği ve ezilen sınıflar bu kesin dönüşümü gerçekleştirme yolunda ilk zaferlerini kazandığı bir çağda, kendi toplumsal konumlarını korumak isteyen tüm mülk sahibi sınıfların ortak güdülerinde ifadesini bulan faşist siyasal hareketler doğdu. İşçi ve emekçi sınıflara, sınıflı toplum biçimleri içinde kendilerine tanınan konumun, sırf eko-

nomik yoksunlukla belirlenmediği, onları insanî denilen her tür özellikten alabildiğine uzaklaştıran bir konum olduğunu gösteren sosyalist bilinç, bu geniş kitle içinde yaygınlaştığında, onlar aynı zamanda kavradılar ki kendileri bütün insanî eylemlere katılabilir, bütün toplumsal faaliyetleri yönlendirebilir duruma gelebilirler. Sosyalist siyasal bilinç onlara tarihî görev olarak kendilerinin şu anda içinde bulundukları **konumun kendisini** yok etmenin de zorunlu olduğunu gösterir. Bu görevi yapabilmek için gerekli maddî koşullar vardır.

İşçi ve emekçi sınıflar, bu temel üzerinde yükselen sosyalist hareketler etrafında toplandığı zaman, ya da açıkça bu yönde bir programa sahip olmamakla birlikte varolan toplumsal düzenin kendisine tanıyabildiği tavizlerle yetinemeyen bir genel hoşnutsuzluk durumu kendini gösterdiği zaman, kendi toplumsal konumlarından memnun her zümre ve sınıf tehlikede olan şeyin ekonomik çıkarlar değil bizzat toplumsal düzenin, sınıfsal hiyerarşinin kendisi olduğunu anlar.

Şimdi Türkiye'de toplumsal huzursuzluk kendisini çoğu kez ekonomik gerekçeler altında gösterebiliyor. Artık ülke çapında yaygınlaşan öğrenci gençlik ve aydın hareketi de «politik» temalar öne sürmesine karşın, özünde kapitalizmin ekonomist mantığını ve bu mantıktan türeyen politik programların çemberini aşmış değil. Ama bu biçimin altında dinmeyen bir hareketlilik, bir arayış var. Dolayısıyla gerek egemen ideolojik ve politik programların çemberi ve gerekse bunlara **tepki** ideolojik-politik anlayışların çemberi zorlanıyor. Sistem bütün bunlar karşısında çaresizliğini günbegün duyuyor.

Bir yanda kıyımların, terörün caydırıcılığına başvurulurken, öte yanda toplumsal düzenin değişmezliğini, sınıfsal hiyerarşinin doğal yasalar gibi edebî geçerlilikte olduğu düşüncesini daha da vurgulayan bir kampanya, özellikle en çok hareketlilik gösteren öğrenci-aydın kesimine yöneltiliyor. Ahlâk ve felsefe gibi faşistlerin doğal olarak yeteneksiz oldukları bir alanda dinî ideolojinin motiflerinden yararlanılıyor. Ama eğitim ve öğretimin geniş kesimi, faşist ideolojinin «ilim»ine terkediliyor. «Milliyetçi eğitim-öğretim» seferberliği MC'de temsil edilen tüm sınıfların ortak onayıyla yapıldığına göre, onları biraraya getiren politik-toplumsal endişenin ne olduğu üzerinde düşünmek gerekir.

Elbette ki bu ortak endişe, bazılarında daha da öfkeli biçimlere ulaşmıştı. Hızını alamayarak, içindekini boşaltan bir Erol Güngör, şeref olayında dozu kaçırmıştı. Aynı şekilde bir sosyoloji ders kitabında Alevilere karşı militan sünni öfkesini dile getiren bir yazar da öyle. Alevilerin büyük çoğunluğunun ileri düşüncelere açık oluşu, şüphesiz bu öfkeyi daha da artırmıştı.

Ama bu ve buna benzer örneklerle sınırlı kalamayız. Liseler için hazırlatılan bütün kitaplar gerici-faşist ideolojinin tezgahında dokunmuştur. Bazı sivriliklerin törpülenmesi hiçbir şeyi değiştirmez.

Şu anda özellikle büyük şehirlerin liselerinde öğrenciler, bu kitaplara karşı bir kampanyayı kendi imkânları içinde sürdürmektedirler. Bu kampanyayı hem daha yaygın ve hem de tüm toplumu ilgilendiren bir temel sorun olması noktasından hareket ederek daha kapsamlı hale getirmek bir görevdir.

Ancak burada da sırf alışılagelen kampanya yöntemleriyle, yani protestolar ve basın bildirileriyle yetinmemek gerekir. Çünkü kitaplar okutulmaktadır. Ve öğrencilerin büyük kısmı bunların faşist bir kafayla hazırlandığını bilmekle belki bilimsel değerlerini şüpheyle karşılamaktadırlar. Ama unutulmamalıdır ki bu kitaplar birçok kişinin eleştirme gereğini duymadığı birçok genel kabul gören yargının, değer ölçüsünün de işlendiği şeylerdir. Faşist öğretim kampanyası bunlardan da yararlanmakta ve kendi soy tezlerine bu yargılar ve önkabullerin varlığında inandırıcılık kazandırmak istemektedir.

O halde bu somut ideolojik kampanyaya aynı somut araçlarla karşılık veren bir kampanya zorunludur. Her çeşit ders konusuna karşı hem eleştiri ve hem de bu konuların bilimsel bilgiyle işlenmiş alternatifleri konulmalıdır.

Gerek toplumsal içerikli derslerin ve ders konularının, Türklük gerekçesiyle sınırlandırılması gibi kesinlikle bilimin evrensel değerlerine aykırı olan Nazizmden kopye lânetli mantığa karşı ve gerekse bu dersler içinde verilen «bilgi»lerin kaçınılmaz tahrifierine, benimsetmeye çalıştığı çağdışı, güdüsel değerlere karşı sürekli bir aydınlatma çabasını sürdürmek, herşeyden önce öğretim alanının aslî ögelerine, örgütlerine düşmektedir. Faşist ideolojinin dershaneleri savaş alanı yapma girişimine kendisinin ilim kılığına girmiyecek kadar ilkel olduğu açık örnekleriyle gösterilerek sürekli karşı çıkıldığında; yalnızca bir teşhir işi yapılmış olmayacaktır. Aynı zamanda öğrenim alanına egemen kılınmak istenen bu lânetli karanlığı hükümsüz bırakan gerçek toplumsal bilimin aydınlık perspektifi de, bu mücadele içinde görülebilecektir.

Yalnızca dersanelerde değil, toplantı, kurs veya seminerlerde ve ders konularına yönelik sürekli, örgütlü bir yayın faaliyeti başlatılmasında, ayrıca her aydın bireyin kendi en yakın çevresindeki özel çabalarında ifadesini bulan bir kampanyayı yürütebilmek; ortak bir eser yaratabilme gücümüzün de denemesi anlamına gelecektir. ■

Birikim
AYLIK
SOSYALİST KÜLTÜR
DERGİSİ

FELSEFE DİZİSİ : 1

Yazarın Türkçe'de ilk kitabı

LOUIS ALTHUSSER

LENİN VE FELSEFE

çevirenler

BÜLENT AKSOY
EROL TULPAR
MURAT BELGE

Bir Devrim Silâhı Olarak Felsefe
Hegel Karşısında Lenin

FELSEFE DİZİSİ : 2

Hegel'in idealist felsefesi, diyalektik anlayışı
üzerine Türkçe'de yayımlanan ilk kitap

W. T. STACE

HEGEL ÜSTÜNE

çeviren

MURAT BELGE

Marksist düşünce ile Hegel felsefesinin ilişkileri konusunda
açıklayıcı notlar ve tamamlayıcı bilgiler

- Hegel ve Hıristiyanlık
- Bilgi teorisi üstüne
- Teleoloji sorunu: «Neden» mi, «Niçin» mi?
- Hegelci çelişki

BİRİKİM YAYINCILIK KOLL. ŞTİ.
P.K. 538 Sirkeci - İSTANBUL